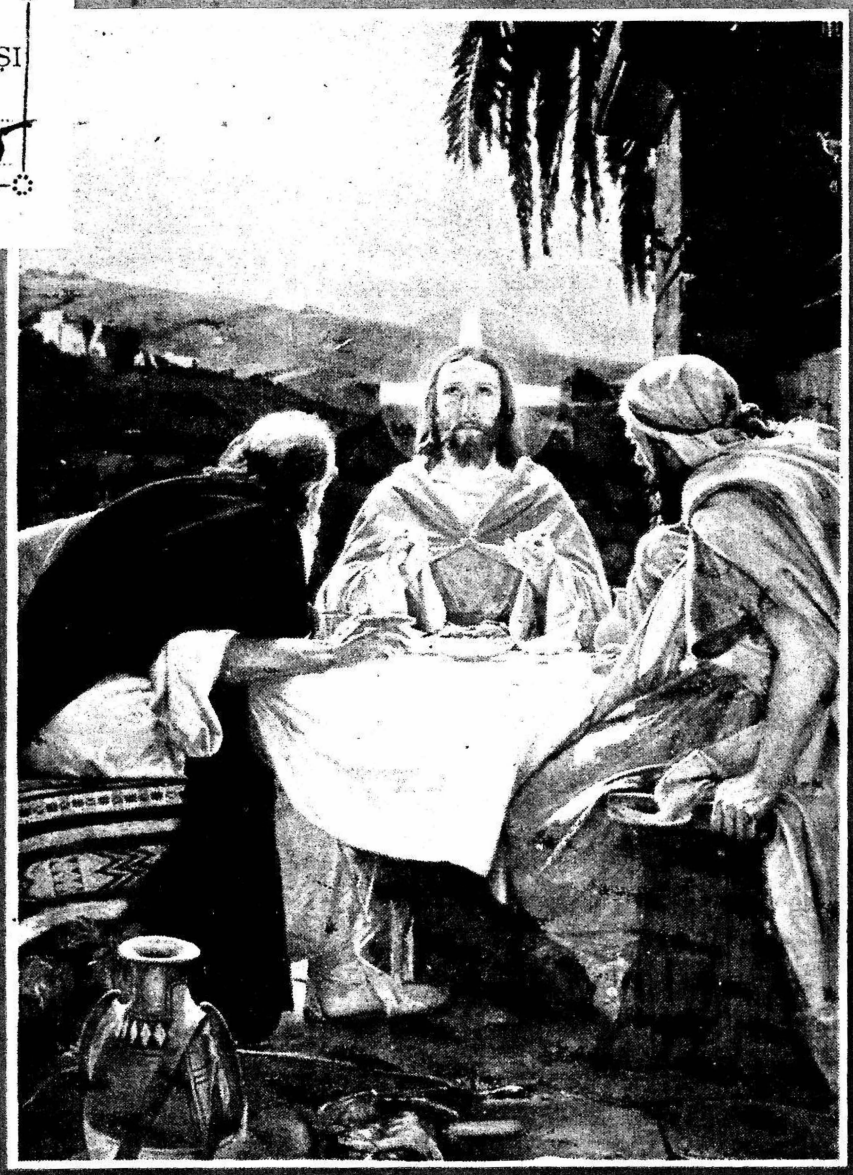
TEOLOGIA FUNDAMENTALĂ ORTODOXĂ ROMÂNEASCĂ

BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IAȘI
Fond
OTA III 10, 355



CINA DE LA EMAUS, CU LUCA ŞI CLEOPA
„Luînd El pîinea,a binecuvîntat şi frîngînd,
le-a dat"(Lc. 24, 30).

EDITURA PELERINUL ROMÂN,
ORADEA, ANUL 2001.

COLECȚIA
„ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ”

TEOLOGIA FUNDAMENTALĂ ORTODOXĂ ROMÂNEASCĂ

de Preot Profesor Dr. Corneliu Sîrbu,
din Sibiu - actualmente trecut la cele veşnice

In memoriam.

Culeasă, corectată, aranjată şi editată
de diaconul Gheorghe Băbuț.

Editată de Mănăstirea „Portărița“
JUDEȚUL SATU MARE , ANUL 2001.

INTRODUCERE

NOȚIUNEA, OBIECTUL, METODA ȘI SCOPUL TEOLOGIEI FUNDAMENTALE

Pentru a înțelege cît mai bine caracterul propriu al disciplinei cu care ne ocupăm și poziția ei în cadrul teologiei, vom arăta mai întîi ce este teologia și cum se grupează disciplinele din cadrul ei.

Teologia este știința despre Dumnezeu și despre lucrurile dumnezeiești pe baza revelației divine. Întreg mănunchiul de discipline care alcătuiesc la un loc teologia este împărțit de obicei în două grupuri și anume:

I. Grupul introductiv auxiliar numit exegetic-istoric care tratează despre izvoarele religiunii creștine în general și mai ales ale doctrinei acestei religii precum și despre istoria acestora dar nu însăși doctrina.

II. Grupul al doilea cuprinde disciplinele de sinteză și este numit sistematic, practic, întrucît tratează însuși cuprinsul teoretic și practic al doctrinei creștine. Cînd zicem cuprinsul teoretic înțelegem adevărurile religioase considerate mai ales în cadrul religiunii creștine ortodoxe, ca de exemplu în dogmatică, morală și altele.

Iar cînd zicem cuprinsul practic ne gîndim la aceea ce se tratează în cadrul disciplinelor ce se ocupă de cult, de instrucția și educația credincioșilor ca de exemplu: Liturgica, Catehetica, Omiletica, Pastorala, care se ocupă cu chestiunile de răspîndire și de practică, adică de taine ale religiunii creștine. Cît privește locul pe care îl ocupă Teologia fundamentală în cadrul Teologiei creștine ortodoxe în general, aceasta poate fi arătat numai după ce am prezentat mai întîi caracterul propriu sau făptura acestei discipline.

Înainte de a proceda la tratarea oricărei discipline științifice, fie ea chiar neteologică, este necesar să ne dăm seama de anumite momente de ordin introductiv ale ei. Între acestea primul este noțiunea și definiția disciplinei cu care noi avem să ne ocupăm. De aceea prima întrebare ce trebuie să ne-o punem este: Ce este Teologia fundamentală?

Definiție. Teologia fundamentală este disciplina care are ca obiect adevărurile sau principiile de temelie esențiale ale religiei creștine pe care le tratează în mod rațional pe bază empirică, istorică și științifică-filozofică, cu scopul de a le motiva, argumenta și justifica. Ca orice disciplină științifică în general, și teologia

fundamentală îşi defineşte caracterul ei ştiinţific după următoarele trei elemente constitutive ale ei: obiect, metodă şi scop. Fiecare disciplină trebuie să aibă mai întîi un obiect sau un cuprins de care se ocupă.

Care este deci obiectul Teologiei fundamentale? Acesta se defineşte mai bine în comparaţie cu obiectul celorlalte discipline teologice.

Obiectul tuturor disciplinelor teologice creştine este în general religia creştină sub raportul genetic şi al izvoarelor istorice sau al dezvoltării sale ca manifestare individual personală şi colectiv instituţională ca aşezământ bisericesc, precum şi sub raportul conţinutului ei teoretic şi al realizării lui sub raport finalist adică al scopului pe care îl urmăreşte. Obiectul teologiei ortodoxe în special este religia creştină sub toate aspectele ei aşa cum se prezintă ea în cadrul ortodoxiei, în parte fiecare disciplină teologică îşi are obiectul său propriu care este determinat prin regulile de sistematizare ştiinţifică. De ex: Dogmatica are ca obiect expunerea adevărurilor de credinţă care se numesc dogme şi la care se poate adăuga şi studiul adevărurilor care nu-s încă stabilite ca dogme (teologumena) . Teologia morală are ca obiect principiile şi regulile atitudinii morale, sau ale faptei creştine.

Teologia exegetică se ocupă de izvoarele scrise ale religiunii creştine. Istoria bisericească expune începuturile şi istoria religiunii creştine, organizările în biserică. Teologia practică studiază principiile, condiţiile şi regulile cu privire la răspîndirea şi traducerea în viaţă (actualizarea) şi la starea de drept în lăuntrul şi în afara religiunii creştine ş. a. m. d. Spre deosebire de celelalte discipline teologice, T. F. se ocupă de un anumit grup de adevăruri ale religiunii creştine sau mai bine zis nu se ocupă de religie ca de o seamă de adevăruri în sens enciclopedic.

Obiectul T. F. este religiunea creştină sub raportul Revelaţiunii însăşi. Înseamnă că se ocupă de însuşi specificul religiunii creştine, de ceea ce are aceasta mai propriu şi mai caracteristic, de adevăruri sau de dogma creştină prin excelenţă. Acest caracter cu totul propriu, constă în faptul că religiunea creştină este relevantă. Cu alte cuvinte, T. F. se ocupă de însăşi revelaţia divină.

De aici rezultă că T. F. ar căuta să expună ca şi cum s-ar fi descoperit (revelat) religiunea creştină. În fapt lucrurile nu stau chiar aşa, ci ar vrea să răspundă la întrebarea: dacă religiunea creştină este, sau nu este revelată de Dumnezeu. Căci adevărul revelaţiunii divine este adevărul creştin prin excelenţă. Este doar

ştiut că şi celelalte religiuni cred în Dumnezeu, în nemurirea sufletului şi atunci se pune întrebarea: Ce rămîne creştinismului ca element propriu sau specific al său? Rămîne revelaţiunea divină. În baza deţinerii acestui specific, creştinismul se prezintă ca singura religiune adevărată, ca una care deţine singură revelaţiunea adevărată (autentică).

Şi mahomedanismul de exemplu: pretinde că deţine adevărul revelat, dar această pretenţie nu este întemeiată pentru doctrina mahomedană nu este descoperită de Dumnezeu.

De acest adevăr al revelaţiunii divine depind toate celelalte, adică tot aspectul teoretic (doctrina) cît şi aspectul practic (trăirea) precum şi însăşi teologia. De aceea, cînd este vorba să fixăm obiectul T. F. este în general şi în primul rînd revelaţiunea divină şi îndeosebi cea creştină. Dar prin însăşi raţiunea ei, revelaţiunea implică imediat alte două probleme şi anume: problema realităţii obiective a ideii divine sau a existenţei lui Dumnezeu şi problema spiritualităţii şi nemuririi sufletului. Ce legătură au aceste două probleme cu revelaţia divină? Aceste două adevăruri sînt premizele sau condiţiunile în prealabil necesare ale revelaţiunii. Căci revelaţiunea divină fiind un act a lui Dumnezeu îndreptat către om prin care comunică acestuia adevăruri teoretice şi practice privitoare la Dumnezeu şi la raportul Său cu universul în general şi cu omul în special (adică adevăruri religioase) în scopul mîntuirii, nu pot fi reale fără realitatea lui Dumnezeu şi fără spiritualitatea şi nemurirea sufletului.

Dacă Dumnezeu nu există, atunci n-are cine face revelaţiunea. Pe de altă parte, dacă omul nu are un suflet spiritual şi nemuritor, atunci Dumnezeu n-are cui face revelaţiunea. Ce-i drept, omul este superior animalului, dar dacă prin moarte dispare definitiv şi ca spirit, atunci n-are nici un rost revelaţia. Dacă adevărul despre spiritualitatea sufletului omenesc, despre nemurirea sufletului nu poate fi argumentat, atunci înseamnă că omul nu este spirit şi în consecinţă nu poate comunica cu Dumnezeu, precum şi că nu are nevoie de această comunicare. De unde rezultă că pentru a dovedi realitatea şi autenticitatea revelaţiei divine supranaturale în cadrul religiei creştine, T. F. va trebui să se ocupe mai întîi de aceste două premize ale revelaţiei numite şi "preambula fides", căutînd să dovedească cu ajutorul şi în marginile puterii de cunoaştere omenească, adică naturală, existenţa lui Dumnezeu şi existenţa sufletului imaterial si nemuritor. Numai după soluţionarea acestor două probleme se poate pune raţional şi metodic problema, adică

întrebarea dacă revelațiunea divină este posibilă, dacă este necesară, reală și autentică în cadrul religiei creștine.

Abia după ce am arătat că există Dumnezeu ca ființă personală cu putere absolută, precum și că există suflet spiritual și nemuritor abia atunci ne punem întrebarea:

Este posibilă revelațiunea divină așa cum pretinde și învață creștinismul? Prima întrebarea care se pune, deci este cea în legătură cu posibilitatea revelațiunii divine. Dar dacă am dovedit că există un Dumnezeu absolut, atotputernic, care se poate revela, cu aceasta n-am rezolvat întreaga problemă a revelației divine pentru că se pune imediat întrebarea:

Este necesară revelația divină? Deci se pune problema necesității sau trebuinței revelației divine, cu atît mai mult că sînt mulți care pretind că faptul revelației divine ar fi o jignire a demnității omului. De aici ei trag concluzia că nu e nevoie să intervină Dumnezeu și să-l ia pe om de mînă ca pe un copil și să-l ducă la adevăr. Dar revelația divină este necesară, pentru că omul nu poate cunoaște singur tot ceea ce îi este necesar pentru mîntuire.

Dacă se acceptă acest lucru, atunci se ridică întrebarea principală: Este dată sau realizată această revelație divină? Sfînta Scriptură ne spune că da, dar nu toată lumea crede acest lucru și atunci se pune a treia problemă în legătură cu revelația divină: problema realității revelației divine în cadrul creștinismului, căreia îi putem zice "problema autenticității revelației divine creștine". Pentru că și alte religii, de exemplu mahomedanismul pretind că deține revelația autentică și totuși trebuie dovedit imediat adevărul că creștinismul deține de fapt revelația divină cea adevărată și deplină în Iisus Hristos.

Cu aceste probleme fundamentale ale religiunii creștine: Dumnezeu, suflet, revelațiune divină, trebuie să ne ocupăm pentru a rezolva problema acestei religiuni. Dar prin atacarea acestor probleme intrăm deja în problema religiunii în general, căci fiecare religiune are două idei principale: Dumnezeu și Sufletul. De aceea nu se procedează corect dacă nu se tratează problema religiunii în general înainte de a se pune și rezolva problema religiunii creștine.

De unde rezultă că trebuie să vedem mai întîi ce este religiunea în general.

Așa se ajunge la cele patru secțiuni mari care constituie obiectul T. F. "clasice". Acestea sînt problemele pe care T. F. va căuta să le rezolve pe cale științifică și filozofică speculativă.

I. Problema religiunii. II. Problema divină. III. Problema antropologică. IV. Problema revelațiunii.

Întrucît revelațiunea divină se administrează de către biserică, cele mai multe sisteme de T. F. romano-catolice și chiar (în unele cazuri) ortodoxă, dau după teoria revelației divine și teoria bisericii, adică laturii de așezămînt a revelațiunii creștine. Dar propriu și strict vorbind, teoria bisericii nu intră în cadrul T. F. care vrea să rămînă o știință principală, adică știința care pune temeliile raționale ale întregii religiuni a teologiei creștine. Ori, problema bisericii, este de ordin istoric. Domnul nostru Iisus Hristos a întemeiat o singură biserică, dar întrucît creștinismul se prezintă divizat în atîtea ramificațiuni, se pune întrebarea: Care este biserica autentică sau adevărată? Aceasta este o chestiune de ordin exegetic-istoric. Mai mult, problema bisericii prezintă și un interes de ordin polemic, ceea ce a făcut să se scrie mult în această direcție, alcătuindu-se apologii speciale. Ori T. F. nu este apologetică.

Problema bisericii, unitatea, sfințenia, ecumenicitatea, apostolicitatea, și infailibilitatea ei este de domeniul dogmaticii, istoriei bisericești și a dreptului bisericesc. O singură latură a problemei bisericii a intrat în obiectul T. F. și anume: O justificare a bisericii din punct de vedere psihologic, adică o motivare a existenței bisericii din natura religiunii în general și a religiunii creștine în special, precum și din firea socială a omului peste tot. Acest cadru tradițional sau clasic al T. F. poate fi lărgit după trebuințele legate firesc de spiritul vremii, cu atît mai mult cu cît orice disciplină trebuie să se țină la pas cu vremea respectivă. De fapt noi îl și lărgim prin adăugarea problemei creștine, și a unor probleme de actualitate, mai ales sociale ca și de altă natură. Dar după cum am mai spus, științele își definesc caracterul lor propriu și după metoda lor care se mai numește și principiu formal sau de cunoaștere (noetic).

Ce este metoda ?

Este o cale (sau o sumă de mijloace) prin care se ajunge la un rezultat oarecare, un principiu care călăuzește și coordonează cercetarea și expunerea adevărului unei științe.

Cît privește metoda T. F. aceasta se definește mai ușor și mai reliefat în comparație cu aceea a celorlalte discipline teologice. Toate celelalte discipline teologice presupun în cercetările și operațiunile lor științifice, divinitatea creștinismului ca fiind dată și sigură, studiind numai cuprinsul și forma religiunii creștine din multiplele

şi diversele puncte de vedere care vin în considerare pentru atingerea scopului urmărit de studiul teologic. Ele primesc adevărul ce constituie obiectul lor ca fiind dat pe cale de autoritate divină, folosindu-se de mijloacele raţiunii numai ca de organul (instrumentul) expunerii, formulării şi justificării lui pe baza revelaţiunii divine. Caracterul dogmatic şi revelaţional, precum şi înţelesul autentic al unui adevăr creştin fiind stabilite, teologia îl primeşte (pe acest adevăr) prin actul de credinţă sau prin raţiunea luminată de credinţă în baza autorităţii revelaţiunii divine. Astfel, de exemplu la exegeza N. T. se discută revelaţiunea V. T. ca ceva dat şi nu se pune problema acestei revelaţii. De asemenea Dogmatica rînduieşte adevărurile de credinţă (dogmele) într-un tot sistematic, fiind şi pentru ea de sine înţeles că revelaţiunea divină este dată de Dumnezeu. De unde rezultă că teologia acceptă fără să le supună vreunei discuţii cu privire la descoperirea lor de sus. Caracterul revelaţional al adevărurilor creştine şi sensul lor este deja stabilit, căci caracterul fundamental al teologiei în sens propriu este pozitiv, adică autoritativ. De accea şi principiul său noetic despre credinţă respectiv raţiunea luminată de credinţă.

Cu totul altfel este cazul în T. F. Principiul formal sau de cunoaştere (metoda) T. F. este exclusiv raţional aşa cum se practică acest principiu în cugetarea filozofică şi în cercetarea empirică. Aceasta pentru că acest principiu este singurul care corespunde în mod logic scopului urmărit de ea. Dacă am încerca să justificăm autoritatea revelaţiei creştine pe baza divinităţii ei, iar divinitatea ei am susţine-o pe baza autorităţii ei, atunci ne-am învîrti într-un cerc vicios. Cu alte cuvinte, dacă zicem astfel: cunoştinţele religioase cuprinse în revelaţia creştină le primim ca adevărate pentru că aceste revelaţiuni sînt date de Dumnezeu, iar adevărul că revelaţia creştină este dată de Dumnezeu îl primim pentru că este afirmat în această revelaţiune-prin aceasta nu facem altceva decît să ne învîrtim iar într-un cerc vicios. De aceea pentru a-şi atinge scopul urmărit: Fundamentarea raţională a revelaţiei divine, T. F. nu se poate folosi de alt principiu formal decît de cel raţional. Ca şi pentru ştiinţa şi filozofia profană raţiunea singură este pentru ea un punct de plecare, mijloc de procedare si instanţa de apel in soluţionarea problemelor ce şi le pune. Ea îşi clădeşte sistemul său pe rezultatele ştiinţelor şi ale cugetării filozofice. Atunci se pune întrebarea: Mai este T. F. o disciplină teologică? Este, pentru că, cu toate acestea, T. F. nu pierde niciodată din vedere punctul său de vedere (al credinţei) . Ca una ce tinde să fundamenteze punctul de vedere al

credinței creștine, T. F. lucrează sub conducerea credinței și a teologiei.

Determinat mai îndeaproape, acest principiu rațional se prezintă ca fiind empiric-istoric și științific-filozofic, ceea ce înseamnă că se sprijină pe datele experienței și ale istoriei precum și pe rezultatele științelor și filozofiei. Un filozof de pildă, nu susține un adevăr ca atare fiindcă e revelat ci fiindcă l-a aflat și întemeiat pe bază de știință și filozofie.

În T. F. singurul principiu și ultima instanță este rațiunea. Disciplina noastră nu clădește decît pe principii ale istoriei și pe rezultatele cugetării științifico-filozofice, ocolind orice argumentare pe baze pozitiv-autoritative. Sinoadele ecumenice, de exemplu, care au valoare de instanță supremă în materie de credință nu au pentru altă autoritate decît rațiunea.

Din principiul formal sau de cunoaștere (metodă) al T. F. rezultă vastitatea orientării științifico-filozofice pe care o cere disciplina noastră. Este un fapt indiscutabil, că mai ales în epoca noastră, cînd știința a luat un avînt atît de mare, răspîndirea domeniilor de știință și filozofie care oferă temeiuri pentru T. F. a devenit aproape o imposibilitate pentru un învățat.

Scopul.

A treia trăsătură caracteristică a T. F. o constituie scopul ei și aceasta se desprinde și se definește mai bine în comparație cu scopul celorlalte discipline teologice. Scopul unitar al teologiei în general este expunerea științifică, adică sistematică, cît se poate de completă a conținutului și formei religiunii creștine, precum și a aplicării și realizării personale și instituționale a acestui cuprins în viață sau în umanitate, pentru cunoștințe și pentru practică, sub raportul caracterului său revelat și al înțelesului și finalității sale adevărate, atît ale fiecărui adevăr și ale fiecărei practici în parte cît și ale tuturora ca întreg. În vederea acestui scop toate disciplinele teologice își tratează materiile lor cu ajutorul metodelor speciale, bine determinate, adică corespunzătoare obiectului tratat și cerute de atingerea scopului special, imediat, pe care-l urmărește fiecare din ele, conformîndu-se în toate privințele condițiilor recunoscute și reclamate de normele studiilor și operațiunilor științifice în general.

Astfel, Exegeza biblică ține seamă de regulile cercetărilor filologice, ale criticii, traducerii și interpretării de texte, etc. Istoria Bisericească consideră și aplică metodele cunoscute ale cercetărilor

istorice. Teologia sistematică caută să corespundă condițiilor impuse de compunere a unui sistem complet şi armonios. Dogmatica are ca scop expunerea ştiințifică a cuprinsului dogmelor sub raportul adevăratului lor înțeles şi al caracterului lor revelat. Catehetica foloseşte regulile teoriei şi practicii pedagogice ş. a. m. d. Urmărind toate, aşa cum am spus, pe diferitele lor căi speciale şi specifice acelaşi scop general şi unitar: a da o expunere sistematică şi armonioasă cuprinsului religiei creştine, în vederea cunoaşterii şi mai ales a aplicării lor în viață.

Scopul primordial (principal) al T. F. , imediat şi în limitele preocupării sale este unul special şi anume: Fundamentarea rațională adică ştiințifică şi filozofică, (deci făcută numai cu ajutorul puterilor de cunoaştere fireşti ale spiritului omenesc, pe baza empiriei ştiințifice şi a speculației filozofice) a religiei creştine în însuşi specificul şi principiul ei esențial, care este revelațiunea divină, supranaturală. Aceasta, pentru că, temeiurile pentru justificarea credinței nu se scot atît din privirea sau pătrunderea în fiecare învățătură în parte a creştinismului - mai ales că unele dogme creştine depăşesc puterea de cuprindere a rațiunii - şi nici din posibilitatea de a combate orice atac a contrariului credinței, cît mai ales din convingerea că creştinismul ca atare este revelația divină. Această fundamentare se face în patru direcții şi anume: Fundamentarea posibilității, necesității, realității şi cognoscibilității revelației divine. T. F. se interesează şi răspunde pe cale rațională dacă revelația creştină, aşa cum se găseşte ea în istorie, este posibilă, este necesară pentru om, este reală, adică s-a dat şi s-a consumat în istorie, precum şi dacă poate fi cunoscută, adică dacă este dată în mod real şi autentic în cadrul religiunii creştine.

De soluționarea acestei probleme depinde toată demnitatea sau vrednicia de crezare a cuprinsului revelației divine căci sînt adevăruri ale creştinismului ca de pildă: Sf. Treime, care nu pot fi pătrunse de mintea omului.

Din această cauză unii nu vor să le creadă, socotindu-le ca nefiind vrednice de crezare. Dar dacă cineva le atrage luarea aminte asupra faptului că aceste adevăruri se găsesc în revelația divină precum şi că cercetarea istoriei confirmă revelația ca dată şi ca adevărată, prin aceasta se întemeiază şi învederează demnitatea de crezare a acestor adevăruri.

Numai din această demnitate de crezare a revelațiunii creştine rezultă şi datoria omului de a crede în adevărurile revelate, căci odată cu caracterul revelațional al creştinismului este dată

nemijlocit demnitatea de crezare a acestuia. Din cunoştinţa sigură, speculativă că creştinismul este o religie de Dumnezeu revelată, decurge sentinţa sigură, practică, că adeziunea prin credinţă la această religie este raţională şi obligatorie, de unde rezultă că atitudinea din cadrul credinţei creştine nu este una gratuită în sensul că n-are nici un temei raţional, ci una motivată şi întemeiată pe considerente raţionale, deci una matură şi luminată. Numai demnitatea de crezare a revelaţiei poate motiva înclinaţia sau datoria omului de a crede. Numai dacă eşti sigur din punct de vedere raţional că există Dumnezeu, că putem comunica cu El şi că acest raport este realizat, numai atunci putem crede în adevărurile revelate. Dacă cu puterile noastre fireşti de cunoaştere ne putem convinge că există Dumnezeu, că putem intra în legătură de cunoaştere cu EL şi că această comuniune este înfăptuită, atunci nu este incompatibil cu spiritul şi demnitatea noastră umană a primi unele adevăruri revelate care n-au evidenţă internă pentru noi, adică nu pot fi pătrunse cu ajutorul minţii noastre. Unii pretind că acceptarea unor astfel de adevăruri este sub demnitatea omului, pentru că raţiunea este suverană. Dar această lipsă de evidenţă internă este numai din punct de vedere omenesc, adică din acela al slabei şi mărginitei minţi umane, de aceea putem accepta astfel de adevăruri fără să ştirbim cu nimic demnitatea noastră. Nu numai atît, ci avem datoria de a crede în ele, căci dacă noi credem că Dumnezeu se poate revela, atunci sîntem datori să şi credem în descoperirea Lui.

În ce priveşte obiectul pe care îl tratează, metoda T. F. este în general asemănătoare sau chiar identică uneori cu metodele obişnuite în studiile profane asemănătoare. Dar în special intervin deosebiri de metodă, determinate nu numai de specificul religiunii creştine care constituie obiectul T. F. , ci şi de scopul urmărit de ea. Ştiinţele profane care se ocupă cu religiunea ca: psihologia religiunii, istoria religiunii şi studiul comparat al religiunii (antologia religiunii, gnoseologia religioasă, etica religioasă, etc.) , nu urmăresc deservirea unei religii oarecare, ci pun şi caută să soluţioneze problema sau problemele în mod independent de orice interese pentru religie. T. F. pune problema religioasă creştină sub raportul ei specific şi urmăreşte soluţionarea ei în sensul adeveririi raţionale a specificului creştin. Deci T. F. are în vedere în primul rînd noţiunea şi fiinţa religiei creştine aşa cum se prezintă ea în dogma despre sine însăşi.

După ce am prezentat trăsăturile caracteristice şi deosebite dăm disciplinei noastre următoarea definiţie: Teologia Fundamentală este disciplina care are ca obiect adevărurile sau principiile de temelie, esenţiale ale religiunii creştine, pe care le tratează în mod raţional pe baza empirică-istorică şi ştiinţifico-filozofică cu scopul de a le motiva, argumenta şi justifica (adică a le fundamenta) . Notăm aici că sub adevăruri fundamentalĕ sau de temelie ale creştinismului se înţeleg acelea care constituie baza religiunii creştine, adică adevăruri fără de care aceasta nu poate exista. Acestea-s şi baza religiunii în general şi anume: adevărul existenţei lui Dumnezeu şi spiritualităţii şi al nemuririi sufletului omenesc şi mai ales al revelaţiei divine.

După ce am cunoscut făptura sau fizionomia, putem trece la discutarea poziţiei sau locului pe care-l ocupă T. F. în cadrul teologiei creştine în general. Cît priveşte chestiunea aceasta, părerile sînt împărţite. Aceasta şi din cauză că disciplina noastră nu are un caracter tocmai precis. După împărţirea aceasta mai puţin obişnuită, se intră în grupul al II-lea sistematic-practic şi anume că este prima între disciplinele acestui grup urmînd după ea şi celelalte. Dar disciplina noastră poate sta şi în grupul istoric-exegetic. Aceasta pentru că T. F. are în considerare şi izvoarele cuprinsului religiunii creştine ca şi grupul I, ea punînd nu numai problema originii creştine în general, ci şi problema revelaţiunii divine. Nu mai puţin justă este aşezarea ei în grupul al doilea care studiază cuprinsul teoretic şi practic al religiunii creştine precum şi mijloacele şi modalităţile de realizare practică a acesteia , întrucît T. F. se ocupă şi de acest cuprins dar în alt chip. Ea caută să studieze şi să stabilească premizele principale pentru realizarea religiunii creştine şi a conţinutului acesteia.

De unde rezultă că este greu de stabilit definitiv şi categoric locul T. F. în ansamblul teologiei în general, pentru că ea poate sta în ambele grupuri. În felul cum este aşezată în programul nostru se împacă ambele puncte de vedere. După cele arătate pînă acum în legătură cu ea se desprinde şi importanţa disciplinei noastre în ansamblul celorlalte discipline teologice. Fundamentarea pe temeiuri raţionale, posibilitatea, necesitatea şi realitatea revelaţiunii divine supranaturale în cadrul religiunii creştine, T. F. , săvîrşeşte un lucru deosebit de important atît pentru credinţa şi religiunea creştină cît şi pentru teologie. Deşi conţinutul credinţei creştine nu are întotdeauna înţelegere internă, adică nu poate fi pătruns întru totul de mintea noastră, totuşi adevărul revelat sau mai presus de

fire nu poate fi lipsit de explicația și motivarea externă de a crede. Ce-i drept, actul de credință este în primul rînd un act de voință liberă pentru că multe adevăruri de credință nu au evidență rațională internă deplină. Dar spiritualitatea voinței umane, adică libertatea ei constă în rationalitatea motivelor voinței de a crede, adică în justificarea credinței pe bază rațională. Caracterul integral al spiritualității adică respectarea și cultivarea calității de ființă spirituală a omului ce crede, cere imperios în cazul lipsei de evidență și rationalitate internă, ca adevărul religios să fie dată evidența și rationalitatea lui externă, adică rationalitatea motivelor voinței de a crede. Fără această rationalitate, integritatea terenului spiritual care este ogorul în care s-a semănat credința v-a suferi și împreună cu el v-a suferi și credința. După concepția creștină, credința este un dar al dumnezeiescului Har pe care-l primim ca libertate, deci fără încălcarea drepturilor firești ale rațiunii de a decide asupra motivelor ce determină voința, în cazul nostru voința de a crede. Înlăturarea factorului rațional ar însemna știrbirea integrității spiritului omenesc, știrbirea lui de factor ce acționează prin rațiune, sentiment și voință și cu aceasta și știrbirea integrității spirituale a religiunii.

Pentru a înțelege mai ușor putem zice în icoană așa: Credința cade în fața sufletului nostru din Harul divin. Dar ca ea să fie primită, ca să crească și să aducă rod, trebuie să fie nutrită integral, adică din conștiință, emotivitate și voință așa precum și pentru creșterea și înflorirea unei plante este nevoie, după ce a fost semănată, de multă lumină, aer, și umiditate corespunzătoare. Lipsindu-i unul sau altul din aceste elemente în proporția potrivită naturii ei, ea nu v-a încolți sau nu v-a crește, sau cel puțin nu v-a aduce rodul ei firesc.

Numai dacă este rațional, sigur că există Dumnezeu, că omul este capabil de a comunica cu El precum și această comunicare reală, în cadrul revelațiunii creștine, numai atunci este dată și motivarea rațională a înclinării sau a voinței de a crede pe care se poate sprijini, apoi și datoria de a crede și numai atunci este dată și toată demnitatea de crezare a adevărurilor cuprinse în revelațiunea divină. Ca să rodească și să fie matură, credința trebuie să fie susținută și de rațiune. Căci ca să susțină, sufletul omenesc are nevoie să se lămurească. De aceea, o credință trebuie să fie luminată, adică întemeiată pe rațiune. Astfel, caracterul spiritual și demnitatea sufletului omenesc suferă și la fel și credința, căci dispoziția lăuntrică a credinței trebuie să fie luminată, adică

întemeiată pe raţiune. Astfel caracterul spiritual şi demnitatea sufletului omenesc suferă şi la fel şi credinţa. Că dispoziţia lăuntrică a credinţei trebuie să fie un fapt liber întemeiat, spiritual şi moral, nu o siluire mecanică sau mistică a spiritului. În acest sens, Sf. Apostol Pavel vorbeşte despre întreaga voinţă creştină ca despre o înclinare raţională (Rom. 12, 11) . În această ordine de idei raportul dintre raţiune şi credinţă este "mutatis mutandis" şi raportul dintre T. F. şi teologie în general. Dovedind raţionalitatea revelaţiunii divine supranaturale, care este principiul formal de instanţă al teologiei în general, pune baza raţională a întregii teologii şi precum a întregului creştinism.

Întemeind creştinismul pe baze raţionale, T. F. deschide calea credinţei, uşurează procesul de desfăşurare a acesteia facînd-o totodată luminată, cognoscibilă şi în stare să răspundă la atacurile contrariilor. De aceea, T. F. îi revine rolul şi importanţa de "Preambulum fidei", nu în sensul că ar pune începutul credinţei, ceea ce face dumnezeiescul Har, ci în sensul că deschide calea credinţei, mijloceşte aplicarea spre a crede, nu credinţa însăşi, că ea poate să ducă numai în faţa porţii adică pînă în pragul credinţei, la temeiul natural al credinţei, iar în sistemul general al ştiinţelor mijloceşte trecerea de la filozofie la teologie, pentru ca apoi să uşureze dezvoltarea şi maturizarea ei, prin întemeierea ştiinţifică a demnităţii de crezare a creştinismului. T. F. mijloceşte ultima premiză pentru actul credinţei. Foarte nimerit se exprimă în această privinţă eminentul teolog Irineu Mihălcescu "ea ne formează convingerea că bazele pe care se clădeşte întreaga ştiinţă teologică sînt neschimbabile şi se pot dovedi în mod logic. Ea ne luminează asupra adevărurilor religioase creştine şi ne arată că ele nu pot fi spulberate de nimeni, ci sînt sigure". Ea adînceşte şi întăreşte convingerea creştinului ca să nu fie purtat de valul sau de vîntul învăţăturii înşelătoare (Ef. IV, 14) . În aceasta constă importanţa eminentă a T. F.

Din cele de mai sus rezultă că T. F. crează o bază solidă pentru toate celelalte discipline teologice. Dacă T. F. îşi îndeplineşte cu succes sarcina, atunci ea contribuie la consolidarea convingerilor religioase. Ca atare, ea are importanţă nu numai pentru teologi, ci şi pentru fiecare credincios în parte, pentru că ştiinţa aceasta despre premizele credincioşiei sale trebuie să stea la aceleaşi înălţimi cu ştiinţa în general din vremea respectivă. Nici-un creştin, mai ales cel cult, nu poate ignora fundamentele credinţei sale, fără paguba şi desăvîrşirea sa morală. Mai ales în vremurile de hotărîtă afirmare a

libertății de conștiință și de extraordinar avînt al științei, cum sînt vremurile de azi, creștinul trebuie să aibă o credință puternică, consolidată, să fie în stare să justifice și să apere la nevoie adevărurile pe care le profesează. Sf. Apostol Pavel îndemna pe credincioși a fi întotdeauna gata de justificare și apărare (apologia) față de oricine cere socoteală despre nădejdea creștinismului (I Petru III, 15) . Necredinciosul de pînă acum care intră în Biserică și credinciosul care se trezește la întrebuințarea deplină a puterilor sale spirituale, ambii trebuie să poată da socoteală despre credința și nădejdea lor nu numai altora, ci chiar lor înșile.

Ori T. F. dă posibilitatea creștinilor de a ști cum să răspundă fiecăruia așa cum cere Sf. Apostol Pavel: la Coloseni IV, 6. Întrucît este numai o apologie indirectă în sensul că oferind întemeierea rațională a principiilor fundamentale ale credinței creștine, ea mijlocește trecerea la nevoie pe poziție de apărare a propriei credințe. Chestiunile pe care le tratează T. F. sînt de o capitală importanță nu numai pentru credinciosul religios, ci și pentru omul de cultură generală, căci ele sînt de natură să ofere o orientare prețioasă în marile probleme ce se dezbat în cadrul concepțiilor, despre lume și viață, care frămîntă fiecare om care gîndește, indiferent de vîrstă și de starea socială. Ca atare, T. F. are menirea de a potoli neliniștile metafizice și de a da răspuns întrebărilor existențiale ale omului, care frămîntă mai ales pe tineri la o anumită vîrstă. Aceasta este una dintre cele mai nobile și mai alese misiuni. Cu atît mai necesară și mai folositoare este T. F. pentru viitorul preot care e chemat să consolideze nu numai credința sa proprie ci și credința celorlalți încredințați lui spre păstorire. Privită prin prisma faptului că omul modern ca și cel al veacului al XX-lea este cu totul refractar credinței și că respinge categoric tot ceea ce nu are temelie rațională, necesitatea și importanța T. F. apare ca ceva mai presus de orice discuție.

Cu toate acestea necesitatea și importanța T. F. nu trebuie accentuată în așa măsură încît să se dea impresie că fără ea s-ar periclita sau prăbuși însăși existența creștinismului sau însăși caracterul științific al teologiei. Deosebit de concludent se exprimă în această privință un profund teolog al nostru: "Creștinismul este o religiune și anume religiunea prin excelență și ca atare de bună seamă el nu este o teorie ci este viața, iar viața cum se știe, nu are nevoie de nici-o justificare a dreptului de existență".

Raționalul, moralul, eticul și socialul din sufletul omenesc își justifică dreptul lor la existență prin însăși realitatea lor. La fel stă

lucrul şi cu factorul religios al spiritualităţii umane. Neputinţa de a justifica pe cale raţională, dreptul la existenţă nu se acoperă cu neexistenţa lui şi nu poate avea urmare la posibilitatea lui de a exista sau încetarea lui de a exista. Religia a existat şi există cu toate că s-a contestat posibilitatea unei fundamentări raţionale a ei. Aşa fiind, nu avem dreptul să exagerăm importanţa acestei fundamentări, adică importanţa teologiei fundamentale. ", -Cotos Nicolae, Dr. Prof. "Teologia Fundamentală"1938, p. 13.

NUMELE DISCIPLINEI

După ce am făcut cunoştinţă cu făptura ei caracteristică putem să ne reţinem şi asupra numelui disciplinei noastre. Acest lucru este cu atît mai necesar cu cît T. F. a purtat mai multă vreme şi mai poartă şi azi şi diferite alte numiri. De aceea socotim că nu este inutil să facem imediat după precizarea definiţiei şi noţiunii ei, o examinare critică a gradului de potrivire a denumirilor acelora ce se folosesc pentru exprimarea a ceea ce este, respectiv, a ceea ce vrea să fie T. F. Mult timp i s-a zis "Dogmatică generală", avîndu-se în vedere că ea se ocupă cu cîteva adevăruri generale de credinţă pe care se sprijină toate celelalte dogme, care împreună cu cele fundamentale formează obiectul Dogmaticii speciale. Dacă rămînem numai la această considerare, atunci denumirea ei de "dogmatică generală" poate fi justificată întrucîtva, iar deosebirea dintre ea şi dogmatică cu privire la obiectul lor este numai de ordin cantitativ, deci asemănarea lor nu este esenţială. Deosebirile caracteristice, specifice dintre ele, rezidă după cum am văzut mai sus, mai cu seamă în diversitatea principiilor formale şi scopurile urmărite de către fiecare din ele în parte.

Principiul formal al dogmaticii este revelaţiunea divină, iar al T. F. raţiunea omenească. Scopul urmărit de dogmatică este expunerea tuturor adevărurilor de credinţă sub raportul caracterului lor revelat, pe cînd al T. F. fundamentarea raţională, naturală a principiilor adică a dogmelor fundamentale a religiei creştine, deci ale revelaţiunii însăşi. Pentru aceste motive serioase, părăsirea denumirii de dogmatică generală care s-a dat înainte de vreme disciplinei noastre o socotim întru totul îndreptăţită.

O altă denumire a T. F: "Apologia creştinismului", adică apărarea creştinismului. Această denumire ne indică fără îndoială scopul indirect al T. F. fără să ne indice şi principiul formal al ei. Dar apărarea creştinismului nu este scopul direct şi imediat al

acestei discipline, apărarea rezultă, firește, în mare măsură din însăși fundamentarea rațională a principiilor esențiale de credință. Dar T. F. nu apără direct și în primul rînd un adevăr sau un grup de adevăruri sau și toate adevărurile de credință pe întregul creștinism sau pe confesiuni și secte împotriva obiecțiunilor și atacurilor venite din partea necredinței și a credinței rătăcite. Această apărare se face pe calea așa numitelor apologii de la începuturile creștinismului și pînă în prezent. Apărarea intră în noțiunea T. F. numai ca scop imediat și secundar. T. F. caută să satisfacă în primul rînd trebuințele incomensurabile ale rațiunii cu privire la motivarea în bază naturală a credinței pentru salvarea demnității ei, a rațiunii însăși și mai întîi și prin aceasta a demnității întregului specific omenesc. De unde rezultă că pentru a nu se confunda T. F. cu aceste apologii a căror noțiune este alta, socotim că și denumirea de "Apologia Creștinismului", nu este suficient de justificată și de potrivită.

Cea mai obișnuită denumire a disciplinei noastre este încă și astăzi, cea de apologetică creștină-catolică, etc. Dar această denumire nu ne spune nimic cu privire la obiectul, principiul formal și scopul T. F. Cuvîntul "Apologetică", adjectiv substantivizat, care la rîndul său derivă iarăși dintr-un substantiv: apologie - ar însemna în conformitate cu terminațiunea sa - și în spiritul limbii noastre - știința sau teoria care ne dă regulile alcătuirii unei bune apologii, ar însemna deci o disciplină teologică care ar cerceta și ar expune științificește principiile, condițiile și regulile cărora trebuie să corespundă o bună apologie. Cum se face acest lucru în Omiletică, Predică, sau în Catehetică, cu privire la catehеză. Însă T. F. nu face teoria apologiei ci ea este întrucît privește apărarea credinței creștine cel puțin în mod indirect însăși apologia principală, deci apologia prin excelență a creștinismului. Denumirile mai rare de "Teoria creștinismului", "doctrina despre principiile creștinismului", sau "Principiologia creștină", suferă de aceleași neajunsuri, întrucît nu exprimă nici complet și nici adecvat noțiunea disciplinei noastre.

Astfel stînd lucrurile, singura denumire care împiedică în cea mai mare măsură aceste neajunsuri este cea de T. F. De fapt ea se potrivește cel mai bine cu cele trei elemente constitutive și caracteristice ale disciplinei noastre: obiect, metodă și scop.

Pe lîngă aceasta ea este cea mai potrivită cu spiritul vremii noastre care afirmînd categoric și larg libertatea conștiinței și cea religioasă, exclude polemica religioasă. De unde rezultă că

conceperea disciplinei noastre ca apologie sau ca apologetică ar implica un caracter avocățesc şi polemic care nu cadrează cu spiritul vremii actuale. Ori T. F. este numai în mod indirect şi în esență o apologie a creştinismului, ea exclude caracterul polemic. Rostul ei primordial este pozitiv: Fundamentarea rațională a credinței creştine şi nu negative: apărarea şi polemica.

Trebuie să menționăm de dragul preciziunii şi obiectivității ştiințifice, că nici denumirea de T. F. nu este întru totul corespunzătoare pentru că şi ea lasă de dorit într-o oarecare măsură în ce priveşte exprimarea completă şi adevărată a noțiunii disciplinei noastre. Dacă am voi ca noțiunea T. F. să se acopere mai strîns cu noțiunea ei atunci ar trebui să o numim cu un titlu extins, ca de pildă: " Disciplina teologică a fundamentării raționale a principiilor religiunii creştine", (ortodoxe, catolice, etc) . De unde se vede că din păcate - disciplina noastră a primit în făptura ei, pecetea unui caracter prea confesional. Ceea ce trebuie să recunoaştem că nu este o situație prea ideală că în fundamentarea adevărurilor de temelie ale creştinismului pe bază rațională este interesat în mod egal întreg creştinismul şi de aceea în săvîrşirea acestui lucru ar trebui ca toți creştinii, respectiv toate ramurile creştinismului să fie solidare şi să nu frîngă coeziunea prin venirea cu trăsături de confesionalism şi de polemică. Mai deducem adevărul de orientare, că pe cînd protestanții folosesc cu predilecție denumirea de "Apologetică", valorificînd în special elementul filozofic al disciplinei noastre, iar catolicii întrebuințează mai des termenul de T. F. accentuînd în tratarea ei elementul dogmatic confesional, propriu catolicismului, ortodocşii folosesc , aproape în egală măsură denumirea de "apologetică", şi de T. F.

RAPORTUL T. F. CU ŞTIINȚELE PROFANE ŞI CU TEOLOGIA ÎN GENERAL.

Acest raport s-a putut vedea în parte din cele arătate în legătură cu disciplina noastră. Prin însăşi natura sa, T. F. implică un raport enciclopedic complex şi bogat. Acest raport trebuie lămurit şi precizat pentru că noțiunea de T. F. se clarifică şi mai mult prin o exactă circumscriere a ei față de disciplinele ştiințifice înrudite.

După obiectul şi metoda sa, T. F. constituie o oarecare legătură sau puntea de trecere între Teologie, ştiințe şi filozofia profană. Cît priveşte, în special, obiectul T. F. se înrudeşte cu ştiințele mai sus pomenite, căci după cum am văzut, obiectul T. F. îl constituie

principiile fundamentale ale religiunii creştine în general. Ori de religie în general şi în special se ocupă şi alte ştiinţe ca: Psihologia religiunii, Istoria religiunilor şi Studiul comparat al religiunilor , trei ştiinţe religioase profane pe baza cărora se clădeşte filozofia religiunii.

Să vedem cum se întîlneşte în ceea ce priveşte obiectul ei T. F. cu aceste discipline ştiinţifice, filozofice, religioase, profane. Pentru a putea lămuri acest lucru, trebuie să ştim care este obiectul necesar ei. Psihologia religiunii este o ramură a psihologiei generale, care studiază manifestările sufleteşti determinate de ideea despre divinitate, străduindu-se să le explice şi să le stabilească trăsăturile caracteristice. Cu alte cuvinte, psihologia religiunii se ocupă în special cu cercetarea fenomenului religios, luat ca fapt sufletesc, fie ca manifestare sufletească individuală, fie ca manifestare colectivă. Ce întîlnire are T. F. cu psihologia religiunii? În T. F. se tratează problema esenţei sau fiinţei religiunii; din punct de vedere subiectiv fiecare religie nu poate fi studiată decît din punct de vedere şi pe bază psihologică. Cercetările psihologice au contribuit în largă măsură la o cît mai justă înţelegere şi determinare a fenomenului religios. De aceea T. F. se foloseşte de rezultatele psihologiei religiunii, pentru a rezolva problema esenţei sau fiinţei religiei.

În ce raport stă T. F. cu Istoria Religiilor? T. F. are nevoie de rezultatele istoriei pentru a dovedi adevărurile sale şi mai ales pentru cunoaşterea şi studierea părţii obiective ale religiunii, adică aşa cum s-a manifestat sub formele variate ale religiei pozitive în sînul societăţii. Avînd în vedere importanţa ei deosebită pentru T. F. precum şi faptul că în programa noastră analitică disciplina noastră este combinată cu ea, ne vom reţine în mod special asupra istoriei religiilor.

Ce este istoria religiilor? Este prezentarea istorică a raportului dintre Dumnezeu şi om, întrucît aceasta a cîştigat forme concrete în singuraticele părţi ale omenirii. Istoria religiilor este ştiinţa care are ca obiect descrierea, caracterizarea şi prezentarea tuturor religiilor cunoscute sub raportul originii, fiinţei şi dezvoltării lor.

Chiar din definiţie rezultă domeniul deosebit de vast al acestei ştiinţe, precum şi greutăţile excepţionale legate de cercetarea lui. De aceea, numai unii din cei mai de seamă reprezentanţi ai săi şi anume; - Wilhelm Schmidt, subliniază cu drept cuvînt următoarele; - "Cu anevoie poate să existe un domeniu de cercetare care să fie plin de farmec, însă probabil şi care să fie mai greu decît istoria religiunii, căci la greutăţile de cunoaştere şi verificare a izvoarelor

străvechi ale religiunii se adaugă şi greutăţile ce rezultă din faptul că cercetătorii nu se înţeleg asupra sensului cuvîntului religiune. De aceea definiţia religiunii este o condiţie indispensabilă a istoriei religiunilor. Ceea ce ne face ca înainte de trecerea mai departe, să ne fixăm asupra unei definiţii a religiunii, care ni se pare cea mai potrivită cu preocupările disciplinei respective şi confirmată de rezultatele cercetărilor ei. Este definiţia empirică - istorică a religiunii numită şi psihologică, care sună astfel: "Atitudinea integrală, internă şi externă a omului ca individ şi colectivitate care este determinată de ideea lui despre divinitate" (Cotos) . Această atitudine integrală se caracterizează prin următoarele elemente principale: - a) credinţa în anumite fiinţe superioare (politeism) sau într-o singură fiinţă superioară (monoteism) sau într-o fiinţă supremă care nu exclude alte fiinţe superioare (henoteism sau monolatrie) ; b) un număr de învăţături privitoare la fiinţa sau fiinţele superioare şi la raportul omului cu ele, care se prezintă în forme foarte rudimentare sau iau înfăţişarea unor dogmatici foarte complicate; c) o formă oarecare de cult intern (teamă, iubire, dorinţă, nădejde, etc.) şi extern (sacrificii, rugăciuni, cîntări, dansuri, etc.) , şi legate de anumite locuri, persoane şi practici. Dacă la aceasta mai adăugăm şi cultul morţilor, atunci avem înşirate aproape toate manifestările religioase şi parareligioase (magia) care constituie obiectul istoriei religiunii.

Istoria religiunii nu se confundă cu istoria comparată a religiunilor, care nu este istoria propriu-zisă. Numită şi studiul comparat al religiunilor, ea caută cu ajutorul metodei comparative să cuprindă ceea ce este permanent şi universal în religiile pe care le cercetează precum şi legile care guvernează existenţa şi evoluţia lor. Cît priveşte constituirea istoriei religiilor ca ştiinţă, aceasta a avut loc abia la jumătatea veacului trecut. Dar, ca cercetare în înţelesul mai larg al cuvîntului, începutul istoriei religiilor coincide cu însuşi începutul istoriei religiei în general. Căci un fenomen atît de universal, de important şi cu atîtea înrîuriri profunde asupra vieţii omului, cum este religia, nu poate să scape neobservat de cercetările tuturor timpurilor.

Cum s-a născut istoria religiunilor? La această întrebare răspunde foarte scurt, cuprinzător şi nimerit Conradt von Orelli: - " Dintr-o istorie a religiilor, creşte treptat o istorie a religiei". În desfăşurarea fazelor succesive prin care a trecut cercetarea religiilor pînă ce s-a ajuns la întemeierea istoriei religiunii sînt demne de subliniat următoarele momente: primul impuls hotărîtor se

datorește curentului renașterii, care preconizînd întoarcerea spre antichitate a deschis gustul spre cunoașterea mitologiei greco-romane și apoi pentru studiul arheologiei iudaice și creștine. În aceeași vreme, descoperirea Americii și pe urmă începutul misionarismului, au adus istoriei religiunii material informativ bogat, dar lipsit de metodă și critică, după ce în a doua jumătate a veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea s-au produs în apus mai puțin în răsărit importante lucrări de teologie de interes pentru istoria religiunii. Sfîrșitul veacului al XVIII-lea și începutul veacului al XIX-lea au adus o serioasă îmbogățire a cunoștințelor despre religiile lumii, în urma descoperirii unui mare număr de documente prin expedițiile arheologice întreprinse, a descifrării unei întregi serii de inscripții, a traducerii cărților sfinte ale marilor religii din Asia. La aceasta se adaugă rezultatele cercetărilor preistoriei (manifestările religioase ale omului preistoric ale etnografiei) exploatarea teritoriilor locuite de triburi necivilizate, ale cercetării legendelor și tradițiilor populare (folclorul) . Avînd la îndemînă un atît de bogat material informativ, un mare număr de învățați au început studiul sistematic al istoriei religiilor căutînd să definească obiectul și metodele acestei noi științe.

Două nume se leagă în general de constituirea istoriei religiunilor ca știință și anume: - Olanda -pastorul arminian C. Tiele, compune în 1876 cel dintîi manual de istorie a religiunii universaliste, iar germanul Max Müller, chemat în Anglia și trimis în India, căruia i se datorește traducerea și publicarea în englezește a cărților sfinte ale religiilor orientale sub titlul: "Cărțile sfinte ale Răsăritului", 50 vol. , este cel care a inaugurat la 1878 primul curs de istoria religiunilor.

Care este calea pe care urmează istoria religiunii pentru a ajunge la ținta urmărită? Care este mănunchiul de reguli destinat a călăuzi această disciplină în căutarea adevărului? Cu alte cuvinte care este metoda ei? Din păcate nu putem vorbi încă de o singură metodă, ci numai despre mai multe metode, căci fiind vorba despre o știință nouă, care se găsește încă în stadiul căutării drumului pe care are să meargă, e firesc să existe o serie de tatonări. Așa se face, că există școli întregi de cercetători care folosesc metode diferite. Acestea sînt următoarele: - (le redăm după Vasilescu E. : "Istoria religiei ca știință", în Stud. Teolog. 1951. p. 321) ;

1. Metoda filologică practicată de școala întemeiată de Adalbert Kuhn și ilustrată mai ales de Max Müller. Ea constă în încercarea de a explica pe cale filologică, originea și evoluția religiei. În acest

scop, o întreagă şcoală de filologi a întreprins studiul comparativ al miturilor indo-europene şi îndeosebi ale miturilor zeilor, pentru ca din etimologia acestor numiri să se deducă însăşi fiinţa zeităţilor. Pentru că fiinţa zeilor a fost pusă totdeauna în legătură cu natura şi fenomenele acesteia, această şcoală se numeşte nu numai filologică ci şi naturistă. Deşi foarte preţioasă ca ştiinţă auxiliară, filologia nu poate fi ridicată la rangul de metodă exclusivă â istoriei religiunii. Aceasta din două motive principale: Duce la greşeli grave, cum s-a întîmplat de fapt cu şcoala filologică; e greu ca numai pe calea lingvisticii să se atingă nesfîrşitele manifestări pe care le prezintă religiile lumii. Este deci unilaterală şi insuficientă. În consecinţă metoda filologică riscă mereu să minimalizeze şi să sărăcească mereu obiectul cercetării care nu se reflectă în întregime în cuvintele scrise sau vorbite.

2. Metoda antropologică-etnologică, în frunte cu F. V. Tylor, care se bazează pe teoriile evoluţioniste ale lui Darwin precum şi pe cercetările preistorice inaugurate de Boucher şi Perthes. Ea constă în cercetarea vieţii, credinţei şi practicilor religioase ale popoarelor necivilizate, îmbinate cu forţarea de a schiţa fazele succesive prin care va fi trecut religia omenirii de la formele cele mai simple pînă la cele mai evoluate. Cu tot folosul ce-l aduc cercetările antropologice, etnologice şi sociologice pentru istoria religiilor, metoda antropologică-etnologică este unilaterală, insuficientă şi greşită pentru că nu toate manifestările religioase cu deosebire cele mai înalte pot fi explicate prin prisma grosolanelor credinţe şi rituri ale popoarelor necivilizate.

3. Metoda comparativă, folosită încă din vechime şi practicată apoi pe scară înaltă de unii reprezentanţi ai istoriei religiunii. Ea constă în căutarea de a stabili ceea ce este original, şi ceea ce este împrumutat la un popor sau la o religie. A dus la o adevărată ştiinţă nouă; - Studiul comparat al Istoriilor religiilor cultivat de către foarte mulţi cercetători ca: Max Müller, C. P. Tielle, Albert şi Jeanne Reville, Nathan Soderblom, etc. Practicată obiectiv şi fără idei preconcepute, metoda comparativă este întrutotul justificată şi folositoare. În afară de evitarea ideilor preconcepute, se impune căutarea deosebirilor esenţiale ce stau dincolo de asemănările superficiale, conform principiului "asemănările nu sînt identităţi ". Teologia creştină nu condamnă metoda comparativă în sine, ci numai reaua ei întrebuinţare. Căci practicată cu adevărată obiectivitate ştiinţifică, această metodă duce la evidenţierea

specificului superiorității creștinismului față de toate celelalte religii cunoscute.

4. Metoda istorică - născută din reacțiunea față de exagerările celorlalte metode este reprezentată de istorici ca: Th. Mommsen, Ad. Meyer, etc. prezintă cele mai multe garanții de seriozitate științifică. Ea constă în analiza minuțioasă a textelor, cercetarea sobră și obiectivă a documentelor și a monumentelor religiilor precum și în afirmarea a numai ceea ce îi dovedit ca sigur. Școala istorică acordă teoriilor și ipotezelor numai valoarea unor simple instrumente de lucru. Deși inspirată de principii, cu anevoie de aplicat întocmai, școala istorică merită a fi subliniat tendința de a realiza maximul de precizie științifică în cercetarea religiilor. Dar deși atît de superioară față de celelalte metode, totuși metoda istorică nu poate rezolva singură problemele puse în fața istoriei. Dacă nici o metodă practicată numai de ea singură, nu poate duce la reconstituirea totală a religiilor, dacă însă fiecare din ele poate aduce servicii apreciabile, concluzia firească este că ele se completează reciproc și sînt solidare între ele. De aceea calea cea mai bună pe care trebuie să o urmeze istoria religiunii este folosirea sugestiilor fiecăreia din aceste metode, dublată de ordonarea lucrului în spirit cu adevărat științific. Pentru a întregi orientarea în această materie mai adăugăm că sistemele speciale ce și-a creat istoria religiunii, mai ales cu privire la originea și evoluția religiunii, se reduc în esență la două:

I. Sistemul evoluționist, care constă într-o serie de teorii, după care religia s-ar fi născut în timp și ar fi evoluat de la forme simple și grosolane, aproape nereligioase, spre forme din ce în ce mai înalte.

II. Sistemul monoteismului primitiv, inițiat de ucenici ai lui Tylor și anume Andrew Lang și dezvoltat la mare amploare de cel mai mare etnolog al ultimelor decenii - catolicul Wilhelm Schmidt. El constă în afirmarea și confirmarea prin cercetări a teoriei monoteismului primitiv. Folosind datele etnografice imense pe care i le-au pus la dispoziție misionarii creștini, el a arătat, că, la popoarele cele mai primitive ca de exemplu: pigmeii și yamanii din Țara de Foc, există ideea unei Ființe supreme, căreia i se aduce un cult simplu și curat, precum și o morală destul de înaltă în strînsă legătură cu religia, pe cînd la alte popoare, cu o cultură materială superioară, se observă o decadență religioasă și morală. Din acest fapt, marele cercetător a tras concluzia că, etnologia aduce serioase temeiuri în sprijinul ideii unei revelații primitive. Prin urmare, fără să poată aduce probe directe în sprijinul revelației primitive,

etnologia demonstrează prin cercetările savanților A. Lang și W. Schmidt, posibilitatea și chiar probabilitatea acestei revelații.

Cît privește importanța istoriei religiunii, observăm următoarele: pe lîngă îmbogățirea culturii generale, această disciplină deschide o perspectivă mai largă pentru înțelegerea multor chestiuni teologice. Căci toate disciplinele teologice și în special cele sistematice au tangență cu istoria religiunii. Dar mai ales T. F. nu se poate lipsi în nici un caz de contribuția istoriei religiunii care aruncă multă lumină asupra unor probleme ale ei și scoate în relief superioritatea creștinismului față de celelalte religii ale lumii. Astfel, din studiul succesiv sau comparativ al diferitelor feluri de religii se poate cunoaște și verifica care sînt elementele fundamentale ale religiei în general. Fondul comun de elemente religioase și prezența acestor elemente în toate religiile, duc în chip concludent nu numai la o sursă comună a religiei și la permanența și universalitatea ei în omenire, ci și la unitatea de origine și de existență a întregului neam omenesc, care oriunde s-ar găsi pe glob și orice stadiu de cultură și civilizație ar avea, prezintă în fond aceleași aspirații religioase. Pe de altă parte, numai studiind religiile lumii de la cele mai simple la cele mai înalte, dobîndim o înțelegere mai profundă a propriei noastre religii. Și numai cunoscînd toate sacrificiile pe care le-a încercat spiritul omenesc, în năzuința sa firească după absolut și lăsat la puterile sale proprii, ne dăm seama de valoarea revelației creștine. Fondul comun și asemănările de credință și practica pe care le pune în lumină această disciplină, i-a făcut pe unii teologi să se ridice contra utilității și introducerii istoriei religiunii între disciplinele teologice. Dar atitudinea lor nu-i întemeiată pentru că asemănările dintre creștinism și celelalte religii ale lumii, nu trebuie să îngrijoreze pe nimeni. Căci de cele mai multe ori ele nu se referă la chestiuni principale și cercetate mai atent vădesc tocmai deosebirea fundamentală dintre creștinism și celelalte religii. De aceea nu trebuie să existe nici o îndoială cu privire la rostul și folosul introducerii istoriei religiunii printre disciplinele teologice. "Creștinismul a biruit lumea păgînă, de aceea puterea sa și ființa sa nu le-a cunoscut în întregime și deplin, cîtă vreme n-a cunoscut acele puteri pe care acestea le-a frînt și biruit". Atunci și știința religiilor păgîne duce, ca fiecare știință, deși după multe și lungi căi greșite, la creștinism. Din încurcăturile Babilonului sună glasuri la urechea noastră care aduc aminte de Patria cea nouă, comună, din care toți am ieșit și lumini care străbat ca un fulger "întunericul și umbra morții" (Lc. I, 79) , în care trăiau popoarele".

Ceea ce prăznuieşte Biserica la sărbătoarea Epifaniei, grațierea păgînilor, aceasta o împlineşte cu fiecare secol ştiința din nou.

Şi astfel şi aici se face vizibilă în mod grandios, mîna providenței. Geniul antichității, încearcă, epuizează să zicem aşa, toate combinațiile posibile pe temelia odată dată şi transmisă prin tradiție, întreaga putere plastică dintrînsul. N-a fost cunoscut nici un popor păgîn, care păşi după apariția lui Hristos cu noi reprezentări religioase. Lumea păgînă îşi alese forțele vitale. Abia după ce Acela se întrupează deplin, după ce fiecare dintre doctrinele, formele şi instituțiile sale îşi încercase şi consumase puterea sa de viață, păşi marele moment hotărîtor, firește nu vizibil contemporanilor de către puțini numai presimțit. Astfel, această privire nu va duce, în modul cel mai convingător la recunoaşterea adevărului şi divinității creştinismului.

Dintre marile foloase pe care ni le oferă studiul religiilor străine cel mai mare este desigur acela că ne învață să o apreciem cu atît mai mult pe a noastră proprie. Niciodată nu simțim mai viu superioritățile patriei noastre decît atunci cînd ne întoarcem din străinătate şi acelaşi este cazul şi cu religia noastră. Dacă cercetăm ceea ce a servit şi serveşte încă altor popoare ca religie, dacă supunem unei examinări exacte poruncile, cultul, teologia celor mai culte popoare, chiar a grecilor şi a romanilor, perşilor, inzilor, atunci vom cunoaşte cu mai deplină cunoştință, ce binecuvîntări gustăm noi prin aceea, că din prima clipă a existenței noastre respirăm aerul curat al unei țări formată creştineşte. Noi am făcut aşa de puțin pentru a obține religia noastră, aşa de puțin am suferit pentru adevărul acesteia, încît creştinismul nostru oricît de mult l-am putea iubi totdeauna, nu-l putem prețui, totuşi, de ajuns, pînă nu l-am comparat cu celelalte religii (Max Müller, cit. după Hetinger). În sfîrşit, pentru că nu s-a dat nici pînă acum o împărțire întru totul corespunzătoare a religiilor, nu ne însuşim în chip deosebit nici astfel de împărțire, de aceea, în cursul nostru vom adopta ordinea de prezentare cea mai obişnuită în manualele sau tratatele respective. De asemenea, T. F. - fără să facă un studiu comparativ al religiunilor se foloseşte din plin de rezultatele studiului comparativ al religiunilor - făcut cu adevărată colectivitate ştiințifică - are darul de a duce la evidențierea specificului şi superiorității creştinismului față de toate celelalte religii ale lumii.

Mult mai strîns se întîlneşte T. F. cu filozofia religiunii, disciplina ce atacă şi vrea să soluționeze problema religiunii, adică se ocupă cu explicarea fenomenului religios pe care-l consideră ca pe un produs

natural al spiritului omenesc. Ea își pune cu adevărat două probleme:

1. Ce este religiunea?
2. Care este originea religiunii?

Încercînd să răspundă la aceste două întrebări, filozofia religiunii se străduieşte să dea o privire de ansamblu asupra ființei şi originii religiunii. Ori T. F. are să se ocupe atît cu esența cît şi cu originea religiunii. De aceea ea nu poate soluționa aceste probleme fără să țină seama de rezultatele acestei ştiințe profane. T. F. trebuie să ia în considerare toate teoriile acestei discipline, pentru a-şi rezolva problema ei.

Dar T. F. se deosebeşte de toate aceste ştiințe profane prin scopul ei. Pe cînd acestea nu urmăresc deservirea unei religii oarecare, ci pun şi caută să soluționeze problemele în mod independent de orice interes pentru o anume religiune, T. F. pune problema religioasă creştină sub raportul ei specific şi urmăreşte soluționarea în sensul adeveririi raționale a specificului creştin. Pe cînd toate aceste ştiințe profane studiază fenomenul religios cu scop de pură cunoştință, fără să le intereseze vreo considerație de ordin practic, T. F. nu urmăreşte numai cunoaşterea adevărurilor, ci le tratează. Căci acestea sînt cunoscute în teologie din revelațiune, care ne spune de exemplu că Dumnezeu există ca binele şi fericirea absolută. Toate adevărurile acestea, T. F. le presupune. Ea îşi pune întrebarea: Dacă putem argumenta pe cale ştiințifică, filozofică, aceste adevăruri. Prin urmare, pe cînd în celelalte ştiințe se urmăreşte găsirea unui adevăr dat, T. F. are drept scop argumentarea unui adevăr dat. Pe cînd celelalte ştiințe urmăresc numai cunoaşterea teoretică detaşată de orice interes practic, T. F. serveşte interesele religiunii creştine.

Din cele ce am arătat pînă acum, rezultă că T. F. face legătura între teologie şi ştiințele religioase profane. Dar pentru noi, ne interesează şi raportul T. F. cu teologia creştină în general.

FUNDAMENTELE
RAPORTUL T. F. CU DOGMATICA ŞI APOLOGIA

T. F. se deosebeşte esențial de toate celelalte discipline teologice. Acestea presupun ca dat caracterul revelațional al creştinismului pe care T. F. îl dovedeşte în mod rațional. T. F. se deosebeşte de Dogmatică mai ales cu privire la metodă şi scop, pe cînd dogmatica este în primul rînd pozitivă, adică expune adevăruri de credință aşa cum sînt scoase din izvoarele lor autoritative, Sf. Scriptură şi Sf. Tradiție, T. F. caută să le documenteze pe cale rațională fără să facă uz de autoritate în sensul dogmaticii. Scopul dogmaticii este

expunerea sistematică, științifică a adevărurilor de credință pentru a fi cunoscute cît mai bine. T. F. nu urmărește același lucru, ci caută să le argumenteze, să le motiveze și să le justifice rațional. Întrucît nu se acoperă pe ea în ceea ce privește nu numai metoda și scopul, ci și obiectul, T. F. nu poate fi numită "Dogmatică generală ".

După cum am mai arătat, unii văd un raport atît de strîns între disciplina noastră și apologie încît o numesc apologetică. De aceea trebuie să răspundem la întrebarea: Care este raportul dintre T. F. și apologie? În acest scop trebuie să vedem mai întîi ce este apologia. Apologia este ceva ce a existat totdeauna în teologie și există și azi în apărarea, justificarea unei credințe, sau a unei persoane atașate. Deși este religia prin excelență, creștinismul a apărut în istorie ca o religie printre alte religii, avînd o concepție proprie, care a luat forma concretă a unei organizațiuni sociale economice aparte. Lovindu-se de religiunile între care a apărut, a trebuit să se justifice. Nici o religie n-a întîmpinat atîta rezistență ca creștinismul. Însuși întemeietorul său a trebuit să-și dea viața. Nici unei religii nu i s-au făcut atîtea greutăți. În astfel de condițiuni creștinismul a trebuit să dezvolte o amplă activitate de afirmare și justificare, inerentă oricărei religii. La început, această activitate de afirmare și justificare se făcea prin apologie. Ea este o apărare și justificare specială, care se ocupă de un adevăr, întrucît este atacat, apărînd sau polemizînd autoritativ și rațional - după trebuințele momentane, respingînd atacurile și avînd peste tot un caracter special, și adhoc. Pe cînd justificarea în principiu și în esență o face T. F. , apologia este o justificare și apărare specială, adică ea face apărarea creștinismului în mod special și particular, ocupîndu-se de un singur adevăr sau de mai multe adevăruri de credință, fie teoretice sau practice, întrucît sînt atacate. Ea procedează apărînd sau polemizînd fie pe bază autoritativă cum face dogmatica, fie pe bază rațională cum face T. F. Dacă vrem să apere, spre exemplu ierarhia bisericească, atunci apologetica n-are să facă filozofie socială, ci caută să vadă dacă ierarhia bisericească este confirmată sau nu de Sfînta Scriptură și în Sf. Tradiție, iar în cazul sectarilor sau cultelor neo-protestante, care pretind că nu există Sf. Tradiție, ne bizuim numai pe Scriptură. Dar în ambele cazuri facem apologie pe bază autoritativă. Sînt însă cazuri ce impun o apologie pe bază rațională. De exemplu cînd vin unii sectanți și afirmă că nu există iad, în înțelesul muncilor veșnice, pentru că așa ceva ar fi incompatibil cu bunătatea lui Dumnezeu, atunci trebuie să procedăm pe bază rațională făcînd analiza ideii de Dumnezeu, și arătînd că muncile

veşnice sînt justificate, căci păcatul violează dreptatea divină care este veşnică; de unde rezultă că săvîrşirea lui notorie atrage după sine pedeapsa (lui Dumnezeu) veşnică. Prin urmare, sarcina şi forma apologiei este diferită şi schimbătoare, după felul atacului împotriva căruia se îndreaptă. Procedeul apologiei poate fi cu sistem sau fără sistem, după cum cere cazul dat. Sînt cazuri cînd se cere o justificare sentimentală care nu mai depinde de un sistem. T. F. este mult mai unitară şi mai durabilă (fixă) , precum şi mai independentă faţă de obiecţiunile contrare. Pe cînd T. F. nu-i o apărare directă, ci numai o apărare ce rezultă indirect, pentru care pricină, în cadrul ei însăşi, problema respectivă cere o soluţie, indiferent dacă adevărul în jurul căruia se învîrteşte este atacat sau nu. Apologia nu justifică în principiu, ci urmăreşte o apărare directă impusă de trebuinţele şi oportunităţile date. Ea justifică în mod special şi ad-hoc, adică are valoare pentru momentul şi cazul respectiv. De exemplu apărarea împotriva acuzaţiei că creştinii sînt antropofagi, azi nu mai are loc, pentru că nu mai este necesară şi oportună.

În temeiul celor mai sus arătate, dăm următoarea definiţie: - Apologia este o apărare şi justificare specială, ocupîndu-se de un singur sau mai multe adevăruri de credinţă (teoretice sau practice) întrucît sînt atacate, apărînd sau polemizînd autoritativ şi raţional, sistematic sau fără sistem, după trebuinţele şi oportunităţile momentane, urmărind apărarea directă, respingînd atacurile şi avînd peste tot un caracter special şi ad-hoc.

Ca atare să nu se confunde cu T. F. ci se deosebeşte fundamental de aceasta. Dacă acest fel de apărare, apologia de studiu primar, a corespuns exigenţelor evului antic şi evului mediu, atunci n-a mai corespuns exigenţelor evului nou sau modern. De aceea a trebuit să cedeze locul cercetării principale, raţionale, din care s-a născut T. F.

ACTUALITATEA ŞI ROLUL T. F. ŞI ISTORIEI RELIGIUNII ÎN ARGUMENTAREA CREŞTINISMULUI

Precum se ştie, actualitatea unei ştiinţe depinde nu numai de natura şi de gradul ei de productivitate şi de folosire, ci şi de evoluţia ştiinţifică şi culturală a omenirii. Nici disciplina noastră nu se poate închide ermetic în faţa ritmului ştiinţei şi culturii umane, ci îşi trăieşte viaţa în funcţie de aceasta şi de spiritele vremii, de sinteza curentelor de idei şi de năzuinţele dominante într-un anumit timp. Desigur, în faţa acesteia, T. F. trebuie să prezinte în ce priveşte

obiectul şi metoda sa o stabilitate şi uniformitate mai mare decît apologia, deşi în mijloacele auxiliare şi în construcţia ştiinţifică urmează progresul dezvoltării spirituale şi se ia în considerare spiritul vremii. Cu toate acestea, actualitatea T. F. este permanentă după cum necesitatea de a clădi credinţa pe temeiuri raţionale este tot permanentă. De aceea cît va exista omul ca fiinţă religioasă, preocupată de un raport viu şi intim cu Dumnezeu şi capabil de un astfel de raport, va exista şi T. F. cu rolul ei specific în cadrul disciplinelor teologice.

Dar vremurile actuale, cu spiritul lor laic excesiv de critic şi de exigent sau chiar refractar faţă de problemele creştinismului impune necesitatea vie şi chiar actuală a actualizării şi climatizării disciplinei noastre pe măsura nevoilor şi exigenţelor vremii de azi.

În primul rînd T. F. îi revine marele rol de a motiva, justifica şi argumenta adevărurile de temelie ale creştinismului în faţa negaţiilor sau exigenţelor excepţionale ale timpurilor noastre. Ţinînd seama de faptul că omul modern este prin excelenţă refractar credinţei şi că respinge tot ceea ce nu are în ochii lui temelie raţională, T. F. trebuie să fie mai activă şi mai dinamică. Aceasta, pentru ca să conducă paşii necredincioşilor sau celor stăpîniţi de îndoieli spre transcedentul revelaţional. Ea trebuie să fie pregătită pentru toate surprizele ce i le poate rezerva actualitatea, să prevadă toate situaţiile dificile şi să pareze toate primejdiile. După cum vedem T. F. are un rol imens, după cum imensă este şi sarcina ei. Cînd filozofia începînd cu veacul nostru depune eforturi atît de mari pentru subminarea raţională a tot ce are creştinismul mai esenţial şi mai propriu: supranaturalul, rolul T. F. este acela de a consolida şi actualiza natura raţională a adevărurilor de bază ale religiei creştine. Ea trebuie să stabilească cu probe raţionale, temelia primordială a creştinismului: faptul revelaţiei divine, a cărei culme este Domnul Iisus Hristos şi al cărei organ autorizat de administrare rămîne Biserica. Religia nefiind decît raportul viu dintre om şi Dumnezeu, întemeiat pe baza revelaţiei divine, raport care fără descoperire divină nu-i posibil, cunoaşterea sau negarea revelaţiei divine este atacul cel mai primejdios care cere răspuns imediat şi bine întemeiat ca orice atac care ameninţă centrul vital al creştinismului. A fundamenta revelaţia, alimentul primordial al credinţei noastre, aceasta-i sarcina principală şi primă a disciplinei noastre. Cu alte cuvinte, a demonstra credibilitatea (demnitatea de crezare) sau atitudinea adevărului revelat de a fi crezut şi cu aceasta credibilitatea religiunii

creştine însăşi, căci prin aceasta se uşurează hotărîrea liberă de a crede a voinţei precum şi maturizarea şi consolidarea actului credinţei. În aceasta constă rolul prin excelenţă şi folosul T. F. Este ştiut doar, că necredinciosul nu crede, ci supune totul cenzurii raţiunii sale. El caută motivări şi temeiuri raţionale logice pentru consolidarea religiunii creştine şi refuză tot ceea ce nu-i raţional şi logic. De aceea T. F. trebuie să demonstreze demnitatea de crezare a adevărurilor revelate în faţa acestor exclusivităţi, adică să soluţioneze problema religiunii creştine în sensul adeveririi raţionale a adevărului creştin.

Această demonstrare este necesară pentru orice om, din următoarele motive: - actul de credinţă este, fără îndoială şi în primul rînd, un act de voinţă liberă, pentru multe adevăruri; nu are evidenţă raţională deplină. Dar spiritualitatea voinţei umane, adică libertatea ei constă în raţionalitatea motivelor de determinare a ei. Caracterul integral al spiritualităţii cere imperios, ca în cazul lipsei de raţionalitate internă a actului religios, să fie dată raţionalitatea lui externă, adică raţionalitatea voinţei de a crede. Fără această raţionalitate, integritatea terenului spiritual care este ogorul în care s-a semănat credinţa, va suferi şi împreună cu el va suferi şi credinţa însăşi (Cotos) . De aceea, T. F. trebuie să fie călăuzită de grija permanentă de a afla motive de credibilitate, de efortul de a găsi o raţionalitate a credinţei, căci numai pe calea aceasta T. F. va reuşi să întindă punţi de legătură între revelaţia divină şi credinţă, să izbăvească raţiunea, zbuciumată de întrebări, discuţii, confruntări, în vederea găsirii temeiurilor de credinţă împotriva temeiurilor de necredinţă. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că disciplina noastră trebuie să ofere reţete practice şi de aplicaţii imediate pentru convertirea necredincioşilor. Rolul ei se limitează la motivarea, justificarea şi argumentarea adevărurilor de temelie ale religiunii creştine, prin care deschide calea credinţei şi-i uşurează procesul de dezvoltare şi maturizare, dar nu poate să suplinească însăşi credinţa.

Disciplina noastră trebuie să găsească puncte de contact cu toate domeniile de manifestare ale necredinţei şi cu toţi reprezentanţii acestora, ceea ce va face prin punerea în funcţiune a iscusinţei de a afla, de a culege şi de a folosi toate ramurile de manifestare ale spiritului uman în sensul preocupărilor sale valorificînd tot ceea ce-i oferă diferitele discipline ştiinţifice profane. De aceea o T. F. conştiincioasă şi dinamică trebuie să fie la curent cu toate rezultatele şi ipotezele ştiinţei actuale. Dintr-un material bogat şi complex, T. F.

trebuie să organizeze un edificiu unitar şi armonios în sprijinul credinţei. Numai în felul acesta T. F. va pregăti şi uşura desfăşurarea marilor procese sufleteşti de trecere de la necredinţă la credinţă, de potolire a neliniştilor metafizice, de răspuns bun la marile întrebări existenţiale, de ancorare la limanul mîntuitor al transcendenţei divine.

Raţiunii umane, protestante şi încrezute care încearcă să trăiască prin sine şi pentru sine, să se automatizeze şi autodivinizeze, T. F. trebuie să-i ofere posibilitatea de a se descătuşa din acest antropo-centrism luciferic şi a păşi pe calea credinţei, arătîndu-i că adevărurile de temelie ale creştinismului nu pot fi contestate şi refuzate de ea, ci pot fi cunoscute şi din punct de vedere raţional. Ea trebuie să armonizeze credinţa cu raţiunea, religia cu filozofia şi ştiinţa, lămurind raţional principalele adevăruri ale creştinismului. Cu alte cuvinte, să organizeze şi să mijlocească pe cale raţională ajungerea la credinţă, să producă captarea bunăvoinţei prin procesul raţional al discuţiilor atrăgătoare. T. F. a apărut din necesitatea de a sevi celor ce aveau prea puţină credinţă sau deloc. A sta în slujba acestora, este şi azi rolul său principal.

Dar cum am mai spus, disciplina noastră nu poate şi nici nu pretinde să creeze credinţa şi nici să o suplinească. În faţa oamenilor de ştiinţă sau a filozofilor, care nu dau nimic pe credinţa creştină şi nici pe încercarea de a fundamenta raţional această credinţă, T. F. nu există, căci pentru a exista este nevoie şi de credinţă, fie ea mică, chiar cît un grăunte de muştar. În astfel de cazuri de vădită necredinţă şi de negare categorică a transempiricului, T. F. nu are altceva de făcut decît să recomande mai multă credinţă, mai puţină încredere nemăsurată în puterile raţiunii umane. În orice caz în faţa celor ce afirmă că religia este în agonie sau pe pragul falimentului, nu avem să cădem în deznădejde sau în perplexitate, oricît de dese şi de puternice ar fi atacurile necredinţei moderne şi actuale la adresa creştinismului, să nu ne pierdem cumpătul, căci religia întemeiată de Hristos îşi continuă viaţa şi fără temeiuri raţionale (fără găsirea lor) ale legitimităţii existenţei sale.

Pentru a desfăşura cu succes rolul său în condiţiile actuale, T. F. va trebui să evite cu grijă extremele în care au căzut protestantismul şi catolicismul. Este vorba de liberalismul protestant care pretinde eliberarea raţiunii de sub tutela autoritativ-revelaţională şi manifestarea ei independentă şi autonomă. El a inaugurat T. F. subiectivistă, individualistă care a dus la falimentul disciplinei noastre, căci nu poate exista numai pe astfel de temelii şi

în consecință s-a compromis total și iremediabil, transformîndu-se într-un sistem oarecare de filozofie profană sau producînd reacțiunea îndîrjită a fideismului sceptic în puterile rațiunii și a teologiei dialectice sau al fideismului (sola fide) care desființează principiul gnostic al T. F. : rațiunea. Aceeași nenorocită figură o face și T. F. în cadrul modernismului catolic, reprezentat de A. Loiys și C. Trieli, care preconizează un compromis lamentabil între supranaturalul creștin și naturalul rațional, naufragiind T. F. în cele mai periculoase și mai extravagante sisteme filozofice: psihologismul, sociologismul, intuiționismul, imanentismul și agnosticismul, care dovedește că în cadrul disciplinei noastre trebuie să se respecte raportul just și echilibrat dintre credință și rațiune chemate să colaboreze și să nu se excludă. Orice încălcare sau compromitere a acestor factori, duce inevitabil fie la desființarea disciplinei, fie la grave compromisuri ca cele de mai sus.

De aceea, T. F. trebuie să evite și o altă greșeală a catolicismului: transformarea raționamentelor și argumentelor în ceva autoritativ, precum și greșeala de a le respinge cu totul pe acestea ca nefolositoare și zadarnice pentru mîntuire.

În fața pretențiilor filozofiei moderne de a avea, de-a face numai cu creștinismul rațional și scuturat de orice element revelațional, în fața unui spirit atît de laicizat, ca cel de azi, care pune în discuție legitimitatea dreptului la existență a creștinismului. În fața unei omeniri din ce în ce mai pretențioasă față de valorile creștinismului T. F. trebuie să ia o formă adecvată și cît mai constructivă. Evitînd forma avocățească și negativă de apărare și de polemică, T. F. trebuie să îmbrace forma pozitivă, ziditoare și ironică a justificării, motivării și argumentării adevărurilor de temelie a creștinismului în frunte cu caracterul său revelat. Căci în condițiile de azi ale necunoașterii și garantării libertății de conștiință religioasă, T. F. trebuie să-și desfășoare rolul său de motivare, justificare și argumentare pozitivă și senină a adevărurilor creștine. Spiritul vremii pretinde o T. F. de seninătate olimpiană și cu totul lipsită de zgura polemicii confesionale, care dezbină și frînge unitatea de cugetare și de simțire a creștinismului. Inspirată de principiul: prezentarea bazelor raționale ale adevărului este cea mai bună cale de a-l justifica și apăra, T. F. trebuie să urmărească fixarea principiilor proprii și a concluziilor ce se desprind din ele, ceea ce este tot una cu stabilizarea sau restabilirea bazelor raționale ale adevărului. Prin aceasta s-a creat o bază suficientă pentru discuție și apărare.

Numai o astfel de T. F. duce la purificarea creştinismului de toate impurităţile, la afirmarea principiilor adevărate ale creştinismului, la înlăturarea prejudecăţilor sentimentalismului, misticismului bolnăvicios, ce se manifestă prin superstiţii, ocultism, ghicitul viitorului, false teofanii, fatalism, spiritism, etc. , care toate întreţin o atmosferă de obscurantism religios, retrograd, foarte dăunător progresului religios. Este aproape de prisos să mai spunem, că T. F. pentru a satisface întru totul principiul actualizării, trebuie să fie la înălţimea dezvoltării impetuoase a ştiinţei de azi, care a deschis era atomică şi a zborurilor cosmice interplanetare. De asemenea, trebuie să îmbrace forma filozofico-socială, adică să motiveze, să justifice şi argumenteze adevărurile de temelie ale creştinismului, în corespondenţă vie şi adecvată cu spiritul vremii, în care predomină socialul. O astfel de T. F. întemeiază raţional necesitatea şi valoarea creştinismului sub raportul progresului social, ceea ce este tot una cu afirmarea adevărului intrisec al creştinismului în faţa preocupărilor şi exigenţelor cugetării actuale, dominate de ideea progresului social.

La rîndul său istoria religiunii trebuie să contribuie direct la argumentarea justă şi serioasă a principiilor adevărate ale creştinismului. Revizuind întregul material din domeniul manifestărilor religioase din cursul timpului, prin analiza obiectivă a cuprinsului fiecărei religii în parte, reliefînd caracteristicile şi influenţele determinate de modul social asupra credinţelor religioase, ea va separa principiile esenţiale şi juste, de prejudecăţi şi superstiţii; toate acestea nu pe baza unei metode unilaterale discriminatorii sau polemice, ci printr-un procedeu realist, corect şi serios. Această manieră o va scuti de acuza că face exces de apriorism şi de idealism cu totul detaşat de realitate. De asemenea istoria religiunii va pune accentul pe ideile de progres în cadrul diferitelor religii şi va scoate în relief unitatea neamului omenesc aşa cum o pune în lumină, precum şi ideea de pace. Un astfel de procedeu va avea drept rezultat următoarele:

1. Verificarea şi dovedirea ca injuste, neadevărate a religiilor ce se pretind revelate şi de fapt nu sînt.

2. Stabilirea Transcendenţei creştinismului în raport cu celelalte forme de religii sau a caracterului său revelat.

3. Legarea revelaţiei creştine, cu revelaţiile anterioare primordiale, patriarhale şi mozaice, a căror continuitate şi perfecţiune este.

În felul acesta cele două discipline cu care ne ocupăm, vor putea argumenta cu mai mult succes valoarea şi rolul actual al creştinismului autentic. Pentru a putea desfăşura acest rol, T. F. trebuie să evite staticismul şi să fie într-un continuu progres, să excludă în mod necruțător minciuna şi erezia. Procedeul T. F. clasic nu a atins perfecțiunea. Ea trebuie să-şi sporească mereu gradul de valoare al argumentelor şi să le pună în acord cu exigențele vremii. De asemenea, va trebui să verifice şi să ridice pe o treaptă mai înaltă experiența dobîndită de disciplina noastră în trecut. Apoi să trateze problemele sub aspectul lor principal, dar în strînsă legătură cu viața, evitînd deopotrivă expunerea abstractă, ruptă de viață, cît şi expunerea tehnicistă, care neglijează latura principală şi reduce la şablon, sesizînd necontenit ceea ce viața aduce nou. Numai în felul acesta, T. F. va putea să-şi desfăşoare rolul său de pregătire a dispoziției intelectuale şi morale de a crede, de a orienta sănătos şi judicios trăirea religioasă, promovînd un creştinism sănătos, curat, echilibrat, constructiv şi dinamic.

ISTORIA TEOLOGIEI FUNDAMENTALE

Ca disciplină aparte sau pentru sine, T. F. datează numai din a-II-a jumătate a secolului al XIX-lea. Pînă să ajungă la forma avansată, complexă de azi, disciplina noastră a străbătut un drum lung. În mersul acestui drum lung se disting de obicei trei epoci bine deosebite şi caracteristice:

I. Epoca patristică, de la Începutul creştinismului şi pînă la Sf. Ioan Damaschin (749) este epoca prin excelență a apologiei.

Prima formă de înfățişare a T. F. a fost aceea de apologie. Aceasta pentru că apărarea şi justificarea adevărului este ceva cu totul necesar şi de neînlăturat. Istoria spiritualității umane ne arată că toate afirmările şi împotrivirile spiritualității omeneşti îşi determină şi înfăptuiesc istoria mai mult sau mai puțin dramatică potrivit cu importanța fiecăreia în cadrul istoriei generale a umanității, potrivit cu puterea lor de adîncire şi răspîndire, potrivit cu rezistențele şi atacurile ce le întîmpină din partea curentelor şi consolidărilor paralele şi adversare ale timpului şi locului.

Istoria religiunii, ca fenomenul cel mai profund şi specific omenesc, se poate socoti în bună parte ca istoria sufletului omenesc însuşi şi ea va fi cu atît mai bogată şi mai complexă cu cît o religie va fi mai înaltă şi mai puternică. În această privință, creştinismul ca adevăr, faptă şi instituție îşi revendică cu drept cuvînt titlul de

religie prin excelență, deține fără îndoială locul I. Nici o teorie și nici o practică din domeniul spiritualității umane, de orice natură, n-a cucerit și primenit în așa profunzimi sufletești și atît de radical și de desăvîrșit, cum a făcut acest lucru, religiunea creștină. Dar nu-i mai puțin adevărat, că nici o ideologie și nici o altă religie din cîte le cunoaște istoria n-a întîmpinat și nu întîmpină atîta rezistență și opoziție și n-a primit atîtea oferte de compromisuri ca și creștinismul. Este în firea spiritualității omenești peste tot, ca orice afirmare a unei atitudini a ei care prezintă pe lîngă latura pozitivă de propagandă și ofensivă și o latură pozitivă de rezistență și de apărare, precum și de consolidare a cuceririlor. Caracterul abstract lipsit de evidență palpabilă a multora din adevărurile religioase, a provocat la toate religiunile și în toate timpurile și atitudini negative și agresive și din afară și dinlăuntru, față de care ele au trebuit să se justifice și să se apere.

Scripturile religioase ale popoarelor celor mai vechi, cum sînt Vedele inzilor, Tripitaca budhiștilor, Kingul chinezilor, țin seama de părerile divergente și contrare ale credinței și conceptelor reprezentate de ele, iar scriitori antici din cei mai buni au încercat să apere păgînismul clasic greco-roman, împotriva scepticismului și necredinței. Socrate, Platon și Aristotel încearcă să fundamenteze pe cale filozofică adevărul religios. Cicero îl apără în lucrarea sa " De natura - Deorum ". Și în V. T. și în N. T. , pe lîngă expunere, se face adeseori apărarea tezelor de credință și se indică posibilitatea cunoașterii și argumentării raționale a adevărurilor religioase, de bază.

Dar istoria creștinismului ne dă cea mai clasică și mai strălucită dovadă despre necesitatea vitală a acestei lucrări de argumentare, motivare, justificare și apărare care se impune și teologiei. Această activitate s-a desfășurat într-o continuitate aproape neîntreruptă, în cursul întregii istorii a creștinismului, adică în toate epocile de dezvoltare a acestuia variind numai în intensitate și formă, după timp, împrejurări și necesități. În unele timpuri, această lucrare este o manifestare capitală, impusă de o necesitate vitală, iar de alte dăți ea trece pe planul al II-lea, făcînd loc altor preocupări teologice.

Foarte intensă la început, în epoca luptei pentru existență a creștinismului cu iudaismul și păgînismul antic ea scade din momentul cînd sub Constantin Cel Mare creștinismul ajunge religie liberă și de stat, apoi dominantă sub Teodosie cel Mare (381) , în imperiul roman pentru a se intensifica întrucîtva apoi în luptă cu mahomedanismul, și pentru a reveni din nou prin secolul al XVIII-

lea față de inundația rătăcirilor raționaliste și deiste și mai apoi și ateiste, urmîndu-și evoluția ei firească, dictată de împrejurările și necesitățile date, în direcția sistematizării și principializării, pînă ce în a doua jumătate a veacului trecut se condensează într-o disciplină teologică independentă: T. F.

La început, apărarea aceasta scrisă se făcea sub forma apologiilor în fața iudaismului și a păgînismului greco-roman, în fața concepțiilor filozofiilor antice, precum și contra rătăcirilor ce se iscă în însuși interiorul creștinismului. Armele de atac întrebuințate de adversar erau: denaturarea adevărurilor creștine, pe care le prezentau fie ca absurde față de rațiune, fie periculoase față de stat, fie ca imorale și dăunătoare societății.

Primele apologii creștine sînt determinate de necesitatea apărării creștinismului în fața atacurilor iudaice. În scopul apărării creștinismului față de evrei, apologeții creștini au trebuit să ia poziție hotărîtoare puternică începînd cu Ariston din Pella (135-170) , care a scris: Dialogul iudeo-creștinului Iason cu iudeul Alexandru Papiso" și continuînd cu Sf. Iustin Filozoful și Martirul, cărui îi datorăm "Dialogul cu iudeul Trifon", Miltiade cu "Apologie către iudei", Tertulian, apologetul plin de temperament și vervă, cu scrierea "Contra iudeilor", Sf. Ciprian care ne dă "Mărturii împotriva iudeilor". Cînd apoi atacurile iudaice scad mereu pentru a înceta cu totul în veacul V ripostele creștinilor împotriva iudaismului devin sporadice. Între acestea pomenim pe cele datorate lui Atanasie, Ieronim, Grigorie de Nazians, Sf. Ioan Gură de Aur și alții. În sensul apropierii iudeilor de creștinism, aceste apologii foloseau modul practicat de Mîntuitorul și de Sf. Apostoli, arătînd legătura și armonia dintre N. Testament și V. T. care este pregătirea pentru cel dintîi.

Astfel se prezintă justificarea și apărarea creștinismului față de păgînism. Caracterul mitic și situația lui de religie de stat, manevrele neoplatonismului și ale neopitagoreismului pentru menținerea păgînismului, toate acestea impuneau o procedură nouă, alta decît cea contra iudeilor, căci religia păgînă stă pe alte baze, nu-i revelațională. Provocările la V. T. nu ajungeau deloc, de aceea Biserica creștină luptă în acest caz cu armele bunului simț și ale rațiunii luînd ca bază superioritatea creștinismului.

Împotriva acuzărilor că religia creștină este o religie absurdă, iscodită de pescarii din Galileea, că, creștinii ar fi atei, pentru că afirmau că nu există zei, că-s antropofagi (din cauză că se împărtășesc cu Sf. Taină a Euharistiei) , nesociabili, nepatrioți,

precum şi că ar comite crima de "les majestate", pentru că nu aduceau tămîie la statuia împăratului. Creştinii răspundeau cu aceleaşi arme dovedind că religia lor este revelată, că, creştinismul cuprinde învăţături mai înalte decît filozofia antică, că creştinismul este religia cea mai folositoare şi mai înnoitoare de suflete, arătînd efectele ei binefăcătoare pentru viaţă şi ridicarea ei morală. De asemenea arătau că neparticiparea la cultul adus împăraţilor sau la sacrificiile aduse zeilor, nu-i crimă de "les majestate", după cum cuminecarea cu Trupul şi Sîngele Mîntuitorului în cadrul Sf. Taine a Euharistiei, nu este antropofagie.

Aceste apologii se făceau în scris, înaintîndu-se împăratului sau senatului. Erau un fel de apologii-memorii, dintre care cele mai însemnate se datoresc lui Iustin Martirul şi filozoful; două apologii adresate împăratului Antoniu Piul şi senatului roman: Atenagora "Apologia către împăratul filozof Marcus Aureliu şi Comod; Tertulian, vestitul său "Apologeticum ad praesides" şi "Ad nationes", etc. Alte apologii erau adresate unor cercuri de prieteni, adică erau scrisori către cutare, deci scrise colegial sub formă de scrisori. Ele nu erau adresate numai către prietenul respectiv, ci se citeau multora în obşte, sau erau lăsate să circule între toţi în ţinutul respectiv. Erau ca să zicem aşa, un fel de apologii circulare ca cele ale lui Teofil al Antohiei: "Către Autolic", Minuciu Felix: "Elegantul Octavius", un dialog între creştinul Octavius Iomarius şi păgînul Caecilius Natalis.

Dar alături de apologia cu caracter curat defensiv, începînd din secolele II-III, se naşte şi dezvoltă apologia cu caracter polemic-ştiinţific, care trece la ofensivă, adică atacă însăşi poziţiile adversarilor. La ivirea ei, a contribuit trecerea la creştinism a unor bărbaţi de mare valoare ştiinţifică şi literară. Părăsind păgînismul în agonie, aceştia aduc creştinismului o înaltă cultură formală: aveau rutina şcolară, erau istorici şi filozofi temeinici. Ei aduc Bisericii mijloacele cărturăreşti ale şcolilor lor şi limba nobilă a vremii aceleia. Numai aşa se explică dezvoltarea admirabilă a teologiei în aceste veacuri, care constituie timpul său clasic sau epoca de aur. Polemica ajunge la desăvîrşire clasică în scrierile lui Teofil Antioheanul şi Minucius Felix. Scopuri ironice urmăreşte şi Clement Alexandrinul în scrierea sa "Stromate", dar cea mai vastă apologie pe care au produs-o primele trei veacuri creştine este apologia lui Origen "Contra lui Cels".

La începutul veacului IV, situaţia bisericii creştine se schimbă prin faptul că ajunge religie de stat şi apoi dominantă. Acum

creştinismul trebuie mai mult să se organizeze şi consolideze, de aceea el desfăşoară acum o acţiune de purificare şi de organizare. În aceste condiţii apare expunerea lui Eusebiu de Cezareea (m. 340) , părintele istoriei bisericeşti, săvîrşită în două opere apologetice însemnate ale sale: "Pregătire evanghelică", în care marele istoric extrage esenţa din întreaga istorie a religiunilor, spre a arăta că, Creştinismul are dreptul la existenţă, deoarece nu s-a dezvoltat din religia şi filozofia păgînă, cum afirmau unii scriitori păgîni, ci este mult superioară acestora.

În"Dovedirea evanghelică", arată pe cale istorică comparativă superioritatea creştinismului faţă de păgînism, expunînd totodată diferenţele dintre creştinism şi iudaism. Întrucît încearcă să dovedească pe cale istorică comparativă superioritatea creştinismului faţă de păgînism şi iudaism, părintele istoriei bisericeşti devine şi întemeietorul metodului istoric comparativ al polemicii teologice.

Al doilea scriitor important este Sf. Atanasie Cel Mare (+373) , care a scris două opere apologetice: "Contra păgînilor" şi "Despre Întruparea Cuvîntului", introducînd şi procedeul speculativ în combaterea păgînismului şi fundamentarea adevărului creştin, şi-a cîştigat titlul de părinte al metodului speculativ în apologia creştină. Dar cea mai de seamă apologie creştină din veacurile primare a religiei întemeiate de Hristos, este celebra scriere "De civitate Dei", care are drept autor pe Fer. Augustin (+430) . Ea face încheierea definitivă a explicaţiilor creştinismului cu păgînismul, arătînd că nu primirea creştinismului este cauza decăderii imperiului roman. El arată pe cale istorică adevărata cauză a decăderii imperiului roman şi păgîn. Expunerea a luat o extensiune de 22 volume şi cuprinde cea mai profundă filozofie pînă la el, a istoriei. De la Fer. Augustin încoace nu s-a mai simţit nevoia de a apăra creştinismul contra religiilor vechi: păgînismul era înfrînt, iar biruinţa contra lui era cucerită.

După cum spuneam mai sus, epoca apologiei este încheiată cu Sf. Damaschin (+749) , care în partea introductivă a celebrei sale scrieri dogmatice "Izvorul cunoştinţei", introduce filozofia aristotelică în fundamentarea adevărurilor de credinţă.

Multe din ideile care au frămîntat mintea şi au încălzit inima apologeţilor din epoca patristică, au un profund ecou în actualitate. Din multe dovezi ce s-ar putea aduce în acest sens, deducem numai cîteva. Redînd unele aspecte ale vieţii primilor creştini, Aristide spune între altele: "Pe sclav şi pe copiii acestuia îi sfătuiesc, din

dragoste pentru ei să se facă creştini, şi după ce se fac, îi numesc fără nici-o deosebire fraţi" (Către Antoniu Piul, 15) . După ce relevă în felul acesta dragostea cu care primii creştini întîmpinau pe cei mai năpăstuiţi din punct de vedere moral şi social, apologetul atenian pune în relief spiritul de dăruire pentru altul al aceloraşi; "cînd zăresc un străin îl aduc sub acoperişul lor şi se bucură de el ca de un adevărat frate". Şi dacă se găseşte printre ei vreun sărac sau vreun lipsit, şi ei nu au prisos de trebuinţă, atunci postesc 2 pînă la 3 zile, pentru ca să acopere trebuinţa de hrană a celor lipsiţi". De asemenea merită reţinute cuvintele: "Ei păzesc poruncile Hristosului lor în mod foarte conştiincios", trăind în loialitate şi onestitate, aşa cum le-a poruncit Domnul Dumnezeul lor (Ibidem) , prin care arată un admirabil aspect de viaţă al primilor creştini, loialitatea faţă de stăpînirea lumească (stat) şi onestitatea în viaţa socială peste tot. De altfel în ce priveşte felul în care primii creştini au tradus în viaţă îndemnurile scripturistice "Daţi, deci, Cezarului cele ce sunt ale Cezarului" (Mt. XXII, 21) , şi orice suflet să se supună stăpînirilor celor înalte, căci nu este stăpînire, fără numai de la Dumnezeu lăsată (Rom. XVII, 1) , pînă la limita ce le impune locul de la (F. A. "Judecaţi de este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decît de Dumnezeu F. A. IV, 19) , adică pînă ce li se porunceşte să acţioneze împotriva lui Dumnezeu. Este foarte grăitor faptul că primii creştini, deşi aveau de a face cu un stat păgîn şi care îi persecuta, n-au organizat nici un complot împotriva statului. Mai adăugăm încă ceva în cea mai acută şi mai vitală problemă a zilelor noastre: "Pacea". Renumitul apologet Fer. Augustin, socoteşte că impulsiunea pătimaşă de a stăpîni pe alţii, este una din cauzele principale ale războiului (De civitate Dei) . Minunate şi de o actualitate deosebită sînt cuvintele: "un lucru şi mai glorios decît a omorî oameni în lupte sîngeroase, este să eviţi războiul prin tratative. Este mai glorios să cîştigi pacea şi să o menţii cu ajutorul înţelegerilor prieteneşti, decît să o impui prin măsuri cu caracter războinic (Epist, 239, 2. Migne, P. L. 33, col. 101) . Dintr-o astfel de convingere, se desprinde în mod firesc concluzia, care nu este numai de aceeaşi vie actualitate, ci constituie şi un puternic şi convingător îndemn pentru apărătorii de azi ai păcii; " Cel ce vrea să-şi asigure pacea, trebuie să se silească a-i înmulţi posesorii prin cîştigarea pe seama ei a cît mai mulţi aderenţi, căci dacă vrei să păstrezi numai pentru tine, rămîne un lucru foarte nesigur şi slab". (Sermo 357, De laude pacis, n. l. Migne P. L. 39, col. 1582)

II. Epoca Medievală, care cuprinde răstimpul de la mijlocul veacului al VIII-lea pînă la sfîrşitul veacului al XVI-lea; se caracterizează printr-o acţiune desfăşurată pe trei fronturi principale şi anume:

1. Lupta cu iudaismul, care începe din nou. Convertirea iudeilor devenind acum problema la modă, lupta aceasta are un pronunţat caracter polemic misionar, dar cu toate eforturile depuse, care au pus şi în practică mijloace permise şi nepermise, rezultatul a rămas (acelaşi) nesatisfăcător, căci iudaismul a rămas dîrz pe poziţiile unei încăpăţînate intransigenţe doctrinare tradiţionale. Dintre scriitorii care s-au distins în această luptă, pomenim:

a) Scriitori creştini, ca: Isidor de Sevilia (m. 636) , care scrie: "De fide catolica contra iudeos"; Rabanus Maurul (+856) , "De divines chestionibus contra iudeos"; Petru Damian (+1072) , "Antologus contra iudeos" şi "Dialogus inter iudeus et cristianum", Petru Venerabilul, vehement şi dur în lucrarea sa: "Adversus iudeorum in videratam stultitiam" (nebunie) , Raimund Martini, "Pugio (pumnalul) fidei".

b) Iudei învăţaţi, convertiţi la creştinism ca : Iosua Durchi cu numele creştin Ieronim de Sevilla; "Hebromastix (macerația (iudeilor) evreilor) , Index (răzbunătorul) impietuos et perfidae iudaice; Solomon ben Levi cunoscut sub numele de Paul din Burgos; "Dialogul Saulis contra iudeos", în fine iudeul creştin; Alfons de Spina, scrie: "Fortalitium fidei contra iudeos".

2. Lupta cu mahomedanismul, care produce însemnate scrieri antimahomedane ca Sf. Ioan Damaschinul "Conversaţie între un saracin şi un creştin"; Petru Venerabilul (+1136) , "Adversus nefandam (nelegiuite) sectam saracinorum". Contra iudeilor şi mahomedanilor în acelaşi timp au scris Raimond Martini: "Pugio fidei adversus mauros et iudaeos"şi mai sus pomenitul Alfons de Spina: "Fortalitium fidei contra iudeos, saracinos alisque cristiane fidei inimicos".

3. Contactul cu ştiinţele naturale şi cu ştiinţa profană în scopul de a-şi apăra poziţiile atacate de acestea. Scolastica medievală ai cărei maeştri modeli sînt socotiţi marii filozofi Platon şi Aristotel, se ocupă cu predilecţie cu stabilirea unui acord permanent între raţiune şi credinţă, dar abuzurile ei produc direcţii extremiste care subordonează revelaţia raţiunii sau subjugă complet raţiunea faţă de credinţă, făcîndu-se: "Ancilla (slujnica) teologiae. " Totuşi scolastica reprezintă un moment considerabil în dezvoltarea disciplinei noastre. Sinteza rezultatelor ei pozitive o face Toma

Aquinatul (+1274) , somitatea scolasticii medievale, care reprezintă un pas hotărîtor în T. F. , căci el proclamă în mod conştient şi pragmatic principiul formal al T. F. de azi, adică raţiunea în scrisoarea sa "De veritate fidei catholicae", în care zice la 1, 2: "necesse est ad naturalem raţionem recurre, cui homnes assentire coguntur", iar în lucrarea: "Suma contra gentiles", ne dă o expunere apologetică a întregii doctrine creştine, în care s-a apropiat cel mai mult de scriitorii vechi, de conceptul actual al T. F. ca apologetică. Dar restrîngerea sau reducerea noţiunilor la cele de bază, principiale ca obiect al preocupărilor polemice, în sensul T. F. se face mult mai tîrziu şi anume odată cu principializarea cugetării şi cunoştinţelor umane peste tot, care a avut ca urmare şi atacarea religiunii în general şi a creştinismului în special, în însăşi principiile lor. Astfel, în adevăratul său înţeles şi amploare T. F. apare numai după renaştere şi reformă, cele două momente care au determinat apariţia propriu-zisă şi soarta disciplinei noastre. Duşmanii neîmpăcaţi ai scolasticii rigoriste, umanismul şi renaşterea, reactualizează liberalismul şi scepticismul păgîn în materie de credinţă, opus absolutismului şi dogmatismului scolastic. La rîndul său, reforma apare nu numai ca duşman neîmpăcat al neopăgînismului umanist, ci şi ca un protest categoric împotriva absolutismului scolastic în materie de credinţă, preconizînd o întoarcere la simplitatea creştinismului primar. Din apriga luptă, care s-a dat între aceste direcţii, s-a născut şi maturizat T. F. dar cu aceasta trecem în a III-a epocă de dezvoltare a disciplinei noastre şi anume:

III. <u>Epoca modernă</u>, care începe cu secolul XVI, şi durează pînă azi. Ea se deschide prin luptele doctrinare dintre protestantismul reformator şi catolicismul papal. De altfel, de îndată ce s-a ivit curentul reformei T. F. a trebuit să lupte necontenit împotriva lui, pentru că întrînsul îşi au rădăcinile toate cauzele care au dus la afirmarea spiritului modern necredincios.

Cea care a avut mai mult de riscat, şi deci de apărat în această luptă cu necredinţa, a fost religia, căci faţă de opresiunea dogmei s-a născut ostilitatea raţiunii şi setea după libertate. Rezultatul a fost că în locul speculaţiilor filozofice a spiritualismului scolastic creştin, s-a născut materialismul şi ateismul laic, precum şi liberalismul anarhic şi distructiv al protestantismului. În faţa acestei situaţii, teologia creştină a trebuit să găsească noi căi de apărare, căci apologia a corespuns necesităţilor antice şi medievale de apărare a creştinismului faţă de calomniile, nedreptăţile juridice şi politice

precum şi faţă de persecuţiile oficiale şi neoficiale, dezlănţuite asupra creştinilor din partea iudeilor şi a păgînilor, deoarece principiile de moralitate, dreptate, echitate, loialitate erau recunoscute de ambele părţi combatante. Ea a corespuns şi nevoilor de lămurire şi de apropiere şi din punct de vedere religios, cu iudaismul şi apoi cu islamismul, precum şi trebuinţelor impuse de lichidarea rătăcirilor interne, întrucît în discuţie cu acestea era dată baza comună, adică principiul religios: Dumnezeu şi revelaţiunea. Apologia corespunde şi azi nevoilor de combatere şi de apărare specială, parţială faţă de diferite atacuri de ordin social-politic, precum şi de ordin religios-ortodox sau catolic şi sectar.

Teologia creştină, apuseană şi răsăriteană, a trebuit sa-şi apere însăşi dreptul ei la existenţă. Şi cum apărarea trebuie făcută cu noua armă folosită de (duşman) adversari: raţiunea, nu se poate proceda în forma apologiilor determinate de împrejurări trecătoare, ci are nevoie de o justificare mai principială cu metode mai corespunzătoare, mai precise şi mai fixe. Astfel, din lupta cugetării creştine cu păgînismul reînviat sub înrîurirea Renaşterii, s-a desăvîrşit T. F. , aşa precum din vechea luptă cu acelaşi păgînism, se născuse la începutul creştinismului, apologia. Proclamarea raţiunii ca singur mijloc de instanţă şi în domeniul religios, a dus pe de o parte la teza religiei naturale, preconizată în deism adică a religiei fără nici o revelaţie supranaturală, iar pe altă parte calea criticismului, scepticismului şi agnosticismului sau din punct de vedere metafizic pe calea materialismului şi a altor concepţii moniste, la ateism sau la nihilism religios. În aceste concepţii nu mai rămîne nici un loc pentru ideea de Dumnezeu, suflet şi revelaţie. Faţă de această situaţie, apărarea creştină sau sarcina ce revine disciplinei noastre, era mult mai complicată întrucît atacurile erau acum date din toate părţile, justificarea creştinismului trebuia făcută pe întreg frontul ca să fie acceptată de raţiune, dogma trebuia să se justifice acum în faţa ei. Pentru ca să răspundă acestei situaţii, teologia creştină a trebuit să-şi refacă prestigiul cu ajutorul armei cu care era atacată, adică cu ajutorul raţiunii însăşi. Cu alte cuvinte, ofensivei ateiste a raţionalismului materialist a trebuit să i se opună pe toată linia cugetarea creştină spiritualistă. În consecinţă, apărarea creştină a trebuit să se principializeze, argumentînd şi justificînd cu aceleaşi mijloace raţionale ştiinţifice şi speculative într-un sistem bine închegat, tezele constitutive sau componente ale religiunii creştine: Dumnezeu, suflet, revelaţia supranaturală şi Biserica. Din toată această nouă luptă titanică s-a

afirmat şi s-a maturizat o nouă disciplină teologică pe deplin închegată: Teologia Fundamentală. Astfel, rezultatul acestei evoluţii este că azi pe lîngă forma de apărare ocazională, avem nevoie şi de o formă permanentă, care este disciplina teologică numită T. F. Dar în ultimele decenii s-a vorbit insistent de o criză a T. F. Este vorba de situaţia critică creată disciplinei noastre de noile probleme şi atacuri răsăritene din largul ştiinţelor pozitive şi ale filozofiei, cărora T. F. clasică sau tradiţională nu le mai putea face faţă, căci în locul marilor adversari de pînă atunci: materialismul şi sensualismul, s-a ivit relativismul şi fenomenalismul modern care au schimbat metoda de luptă. În consecinţă, mijloacele de acţiune a T. F. tradiţionale nu mai încadrau cu noua situaţie dată.

Problemele metafizice care au fost înlocuite cu cele privitoare la problemele de cunoaştere sau de origine, reduc existenţa divinităţii la un fenomen intern de conştiinţă (intuiţionismul şi psihologismul sau reduc religia dintr-un proces de evoluţie exterior a societăţii sociologismul) şi sînt deci, deopotrivă de periculoase pentru adevărurile de bază ale religiunii. Mai puţin agresive în formă aceste teorii, sînt cu atît mai distructive în fond, căci fără a nega formal realitatea religiei şi a divinităţii, aceste teorii neagă religiei două din fundamentele ei permanente şi esenţiale: obiectivitatea existenţei fiinţei divine şi caracterul absolut şi revelat al creştinismului.

Ar fi o mare greşeală, dacă am crede că armele noilor adversari sînt mai puţin periculoase decît cele ale ateismului deschis şi al modernismului, al ateismului mascat, al agnosticismului şi pozitivismului din trecut, cu atît mai vîrtos, cu cît aceste două curente de cugetare manifestă o atitudine insinuantă, în aparenţă inofensivă, dar pericolul creat e şi în urma crizei de orientare şi de metoda din sînul disciplinei noastre. Ea s-a născut în urma pactizării cu aceste curente a unora dintre reprezentanţii teologiei creştine. Această pactizare se constată în cadrul "modernismului catolic" şi al "liberalismului protestant". Ele au creat "criza" T. F. din ultimele decenii.

Ivit în sînul catolicismului şi reprezentat de Loisy şi de Ch. Tyell "modernismul" este mişcarea doctrinară ce vrea să împace principiile fundamentale ale dogmei creştine cu postulatele subiectivismului modern, de unde rezultă că, ţinta modernismului este armonizarea dogmei cu raţiunea, sub autoritatea raţiunii, fără a specifica esenţialul dogmei. Dar acest lucru nu-i posibil decît la adăpostul imanentismului; o doctrină filozofică-teologică, care e

asemănătoare intuiționismului reduce adevărurile religiei la simple acte de conștiință.

Retrăgînd religia din domeniul existenței obiective în domeniul existenței subiective și limitînd-o la acest domeniu, moderniștii cred că simplifică problema, întrucît scot religia din cîmpul de bătaie al controverselor și-i asigură realitatea evidentă și imediată a intuiției din propria noastră conștiință, ceea ce înseamnă în fond negarea datelor religiei ca realități obiective, căci după modernism, ele pot fi trăite ca atare de conștiință, dar nu afirmate ca realități obiective. La acest dezastru duce imanentismul, rezultat din pactizarea cugetării catolice moderne cu intuiționismul bergsonian. Zicem dezastru, pentru că religia poate trăi numai din afirmarea existenței absolute a divinității. Orice diminuare a acestui absolut este echivalent cu negarea lui T. F. trebuie să-și dea seama că adevărurile esențiale ale religiei sînt subminate fără să fie atacate direct de subtilitățile atît de ingenioase ale cugetării moderne, care se refugiază cu deosebire sub scutul, socotit inofensiv, al problemelor de cunoaștere. Deși pornite dintr-un lagăr spiritualist, aceste tendințe ale cugetării moderne ascund în sine vechiul și îndărătnicul "agnosticism" și "pozitivism", care deși biruit din punct de vedere filozofic, întîrzie totuși să părăsească terenul.

O criză tot atît de serioasă a pregătit disciplinei noastre și liberalismul protestant. El a ridicat și agitat problema libertății de cugetare în materie de credință. Dar problema libertății ridică problema autorității, care este - în esență - singurul criteriu al adevărului și pentru T. F. , pentru căci după disciplina noastră, supremul criteriu al adevărului îl constituie tot revelația divină, cu care trebuie să se potrivească - în ultimă instanță - toate datele și rezultatele rațiunii umane sau ale revelațiunii naturale.

Adepții liberalismului, pretind libertate absolută în interpretarea Sf. Scripturi și în confruntarea dogmei cu rațiunea. Ei cer renunțarea la orice dogmă, constrîngere sau autoritate, pentru a servi numai adevărului, dar marea întrebare care se ridică este: Ce este adevărul? Cine-i garantează infailibilitatea și obiectivitatea? Pentru știință, adevărul este conformarea cu legile rațiunii umane. Pentru credință adevărul este conformarea cu dogma însăși, a cărei autoritate o garantează Biserica; deci Hristos, nu rațiunea este supremul criteriu al adevărului. De altfel, în ultimă instanță, însăși rațiunea de cîte ori a căutat să-și fixeze singură o certitudine în aflarea adevărului și-a aflat sursa și ultimul refugiu tot la Dumnezeu.

Cei care caută să creeze o stare de antagonism între revelație și adevăr, nu slujesc adevărului, ci unui fel unilateral de a privi adevărul. Victime ale acestei greșeli sînt toți moderniștii "catolici" și "liberalii" protestanți. În fața acestei situații, T. F. nu trebuie să uite nici o clipă că rațiunea ei de a fi este motivarea, justificarea și argumentarea adevărurilor de bază ale creștinismului, fără a se abate cu ceva de la obligațiile adevărului, care va fi dictat de legile obiective și general valabile ale rațiunii umane, va arăta că n-are să facă nici o concesie și nici o retractare în fața conștiinței și cugetării moderne. În fața modernismului T. F. afirmă categoric realitatea obiectivă a ființei divine, precum și caracterul absolut și revelat al creștinismului. Realitățile cuprinse în conceptele religiei creștine nu există în concepția noastră, nu sînt numai date ale subiectivității noastre, ci au și o realitate obiectivă, adică există și în afară de conștiința noastră, iar față de "liberalismul protestant", T. F. afirmă posibilitatea armonizării adevărurilor revelate ale creștinismului cu descoperirile rațiunii umane. Acordul dintre ele este posibil pentru că au aceiași putere la bază. Dogmele conțin adevărul în mod absolut, iar descoperirile rațiunii umane îl conțin în mod relativ. Pornind din același izvor, credința și rațiunea duc spre același scop: Adevărul absolut = Dumnezeu. De aceea între credință și rațiune nu există nici un antagonism.

LITERATURA T. F. ȘI A ISTORIEI RELIGIUNILOR

Această literatură este extrem de bogată. Din mulțimea imensă a lucrărilor care o reprezintă, reținem numai pe cele mai importante și care pot fi încă cu folos utilizate printr-o consultare atentă și critică.

De interes istoric și socotită de unii ca primul manual de T. F. este lucrarea în 6 volume a marelui teolog protestant Hugo Grotius (+1465) , intitulată "De veritatis religionis christianae", și inspirată de tendința de a împăca și uni pe toți creștinii pe baza adevărurilor generale, comune tuturor confesiunilor creștine. Replica din tabăra catolică, o dă acestui manual, episcopul francez Pierre Daniil Huet care scrie o apologetică catolică de proporții mai vaste "Demonstratio evanghelica" (1679) .

Printre lucrările care-și păstrează pînă azi utilitatea, trebuie să menționăm celebrele: "Pensees", ale lui Blaise Pascal (+1662) , care constituie un inepuizabil izvor de meditații religioase și de sugest

apologetice. Pe aceeaşi treaptă stă şi celebra scriere a lui Chateaubriand: "Genie du Christianisme" (1802).

Din literatura protestantă germană mai veche menţionăm faimoasele "Apologetische Vortrage", 2 volume ale lui E. Luthard (Leipzig 1864) , căruia îi datorăm şi o altă lucrare în 4 volume: "Apologie des Christentums" (1864) . Din tabăra catolică reţinem: Albert Maria Weis, cu titlul: "Apologie des Christentums von stanpunkte der fittenlehre (1878-1884).

Bune, într-o oarecare măsură actuale şi utilizate sînt dintre tratatele catolice următoarele: Franz Hetinger "Apologie des Christentums", 5 vol. , 1866, precum şi "Lehrbuch der fundamentalh-Theologie oder Apologetic"-1888; Paul Schanz cu "Apologie des Christentums", 3 vol. , 1877 şi mai ales Constantin Gutberlet, care pe lîngă manualul intitulat "Lehrbuch der Apologetik"-1889-1894, ne-a dat mai multe monografii de subtilă analiză şi bogată informaţie. Cele trei manuale mai sus pomenite sînt clasice la romano-catolici.

De aceeaşi importanţă sînt şi lucrările lui Herman Schel: "Apologie des Christentums", 2 vol. , 1901; Gerhard Esser şi Joseph Mausbach: "Religion Christentums Kirche", "Eine Apologetic für Wissenschaftlich gebildete, 3 vol. , 1912.

Din tabăra protestantă trebuiesc subliniate ca cele mai importante şi mai utilizate: Sebrard, "Apologetic", 3 vol. , 1880-1881; Kaften Jul. , "Die Wahrheit der Christlischen Religion", 2 vol. , 1888; Lemel "Christlische apologetic", 1922. Dintre scrierile cu caracter general apologetic merită să fie menţionate: "I. Gulbert et Chimichale; "Les Origines", 1926; A. Titius -"Goth und die natur", 1931.

Din lagărul ortodox citäm: -la ruşi: N. P. Rojdestvenscki- "Apologetica creştină", 2 vol. tradusă în românește de C. Nazarie, Botoşani, 1896-1897; P. Svetlov: "Curs de teologie apologetică ", Moscova, 1901 şi "Învăţătura creştină în expunerea apologetică ", tradusă în românește de S. Bejan şi C. Tomescu, 1935-1936; -la greci: D. Kiriakos "Cuvintele credinţei", ediţia III, Atena 1913; -la români: Vasile Gainä: "Curs de teologie fundamentală (litografiat) ", ed. III-a, Cernăuţi, 1908; "Teologia revelaţiei", "Universalitatea fiinţei şi Originea religiei", "Argumentul cosmologic şi fizico-teleologic pentru existenţa lui Dumnezeu; Irineu Mihălcescu: "Curs de teologie fundamentală sau apologetică" Vol. I. Buc. 1932, "Teologia luptătoare", Buc. 1941; Isidor Todoran: "Problema cauzalităţii în argumentul cosmologic", Cluj, 1935; E. Vasilescu:

"Interpretarea sociologică a religiei şi moralei", Buc. 1936; Coto Nicolae: "Teologie fundamentală", Cernăuţi, 1838; I. C. Savin "Curs de Apologetică" Vol. I, partea introductivă, Buc. 1936; Vol II; "Existenţa lui Dumnezeu", partea I-a; "Problema ontologică" Buc. 1947; partea II-a; "Problema cosmologică şi teologică", Buc 1943; etc.

Trebuie să menţionăm că în revistele noastre teologice apa unele articole şi studii de conţinut apologetic.

Deşi tînără ca ştiinţă autonomă constituită, Istoria religiilo dispune de o literatură bogată, din care menţionăm numa manualele cele mai importante:

I. Catolice: Turchi N. "Manuale di storia delle religioni" Turi 1912; Anwander A. "Die Religionen der Menscheit, Freiburg in Breisgau" 1927; Pinard de la Boule; "L. Etudes compares de religions", 2 vol., Paris 1929.

II. Raţionaliste: Tielle C. P. "Kompendium der religion geschihte", ediţia III-a, Berlin, ed. franceză, Paris, 1905-1925, etc.

III. În sens antievoluţionist şi în spiritul protestantismulu conservator, scrie: C. von Orelli: "Algemeine religions geschichte" 2 vol. Bonn, 1911 şi altele.

IV. Ortodoxe: Hrisaf; antecesorul la catedra lui Rojdestvenski "Religiile lumii vechi"; Sind. V. : "Istoria religiilor ilustrată", în două volume, Moscova, 1899; Găină V. : "Budismul ş creştinismul"; Cernăuţi 1911; Irineu Mihălcescu: "Istoria religiilo lumii", Buc. 1946; Ispir. V. : "Introducere în studiul religiilo comparate", Buc. 1915; Coman I. , şi Vasilescu: "Studii speciale î revistele noastre"; Vasilescu are un curs de "Istoria religiunilor" dactilografiat.

PROBLEMA RELIGIUNII

După cum se spunea în partea introductivă, cea dintîi problem care constituie obiectul T. F. clasice, este problema religiunii.

Definiţia religiei şi etimologia cuvîntului.

Profunzimea şi complexitatea fenomenului religios, a dat naştere la discuţii infinite, contradictorii şi uneori foarte confuze în jurul definiţiei religiei. Pentru a fi adevărată şi completă, definiţia religie presupune ca rezolvate în prealabil, probleme de origine şi de esenţă a religiei. Dar fiindcă nu toţi cercetătorii au pornit de la acelaş punct de vedere şi nici n-au adoptat acelaşi punct de vedere şi nici

au adoptat aceeaşi metodă, nici pînă azi nu s-a ajuns la o definiţie a religiei unanim acceptată.

Năzuinţa de a sesiza şi de a prinde natura specifică a fenomenului religios, s-a desfăşurat şi în direcţia reducerii etimologice a cuvîntului religie. Cuvîntul "religios", este indiscutabil de origine latină şi anume o formă romană a cuvîntului latin - religio -. Totuşi asupra cuvîntului sau rădăcinii din care se trage acest cuvînt, părerile cercetătorilor sînt împărţite: nu s-a ajuns la un acord deplin la nici o unitate de vederi asupra originii acestui cuvînt pînă azi. În cel mai fericit caz s-a adoptat o părere care la timpul său şi chiar pînă azi, a avut o circulaţie mare. Este părerea lui Lactantiu. Greutatea considerabilă a stabilirii cu precizie a originii sau deducţiei etimologice a cuvîntului "religie", constă în faptul că este foarte greu de stabilit sensul exact şi atît de cuprinzător, pe care îl are acest cuvînt, cu atît mai vîrtos cu cît acest cuvînt trebuie să explice ce este religia în sine.

Principalele încercări de deducere etimologică a cuvîntului "religie" sînt următoarele:

1. Cicero şi împreună cu el cei mai mulţi latini, deduce cuvîntul "religio" de la verbul "relegere", care înseamnă a reciti, a studia ceva cu atenţie, a pune ceva la o parte, pentru o anumită întrebuinţare, de unde vine şi sensul figurat de a venera. El se exprimă în felul următor: "Qui omnia, que ad cultum deorum pertinerent, deligenter et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo" (De natura deorum, 1128) , adică: "Cei care revizuiesc în mod diligent şi oarecum studiază cu atenţie ceea ce privesc cultul zeilor, sînt numiţi religioşi de la "relegendo". În continuare, imediat, Cicero, adaugă: "ut eleganter et eligendo tanquam a diligendo diligenter, ex inteligendo inteligenter, bis enim in verbis omnibus in est vie legendi eadem que in religioso". Fiindcă "relegere" înseamnă a studia ceva cu atenţie, a pune ceva la o parte spre a-i da o deosebită atenţie, a deosebi ceva dintre lucrurile mai obişnuite, în mod figurat s-a înţeles prin acest cuvînt acţiunea de a venera, de a se raporta către cineva sau ceva cu o deosebită atenţie şi respect, de unde rezultă că verbul acesta ar desemna acţiunea de cult religios.

Corect, etimologic, ar fi trebuit ca din relegere să avem nu "religio", ci "religenti" după cum din "diligere", avem "diligentia", iar din "inteligere", avem "inteligenti", dar găsim şi formări de cuvinte analoage cu formarea cuvîntului religio din "relegere". De exemplu legio, regio şi pugio. De asemenea trecerea de la "e" la "i"

în silaba a doua (religio) se întîlneşte în alte cazuri ca: dirigio adimo, corrigia.

Din punct de vedere al conţinutului, observăm următoarele Acest cuvînt adică "relegere", are o bogată varietate de sensuri şi d nuanţe încît este greu să alegem din ele sensul cel mai adecva cuprinsului noţiunii de religie. Pe de altă parte, fiind stoic şi eclecti Cicero nu posedă sensul adevărat al religiei. El înţelege prin religi mai mult partea externă de cult, şi scapă cu totul din vedere faptu deosebit de important, că religia are şi o latură internă: sentimentu religios pe care deducţia sa etimologică nu o aduce la expresie, d aceea scriitorii creştini au căutat să cerceteze unii definiţia, alţi derivarea etimologică dată de Cicero. Admiţînd derivaţia lui Cicero Arnobiu îi cercetează înţelesul zicînd: "religia nu este numa îndeplinirea ceremoniilor şi adorării externe, căci adevărata adorare nu se cuprinde în exterior, ci în adîncul sufletului. "

2. Pornind de la etimologia vulgară a cuvîntului "religie" Lactanţiu îl deduce de la verbul "religare" care înseamnă a uni , a lega din nou, deci a uni (din nou) pe om cu Dumnezeu, de unde vin şi cuvîntul "religio": non vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus unde ipsa religio nomen accepit, non Cicero interpretatus est a religendo, adică pe româneşte: "sîntem legaţi de Dumnezeu c acest lanţ al pietăţii adevărate de unde îşi primeşte numele însăş religia, nu de la relegendo, cum a explicat Cicero".

Din punct de vedere filologic, această derivaţie nu este exclusă c din "religare" s-a format substantivul "religio", aceasta este c putinţă, ceea ce ne dovedeşte formările analoage de cuvinte, ca "postulio, rebellio, internetio, "derivă din verbele" postulare optare, rebelare, internecare". În ce priveşte conţinutul ea prezintă calitatea de a reda partea cea mai esenţială parte a religiei şi anume latura ei internă; simţămîntul de unire a omului cu Dumnezeu, d aceea a fost cea mai bine primită în cadrul creştinismului, întrucî exprimă mai bine decît oricare alta, noţiunea de religie, mai ales p cea creştină. Aşa se face că deducţia etimologică a lui Lactanţiu est admisă de cei mai mulţi teologi.

3. Fericitul Augustin, derivă cuvîntul "religio", nu numai de l "religare", ci mai ales de la verbul Re-eligere, care înseamnă a alege din nou: "Hunc eligentes vel potius religentes. . . unde religi dictacreditur, ad eum dilectione tendimus, adică: pe Dumnezeu alegîndu-l sau mai bine zis realegîndu-l de unde se crede că şi religi şi-a luat numele; prin iubire tindem spre El (De civitate Dei) . Pu sau deloc admisibilă din punct de vedere filologic, această derivaţi

arată că religia nu este numai o simplă legătură, ci o legătură nouă, adică reînoită între Dumnezeu şi om, de unde rezultă că semnificaţia dată de ea cuvîntului religie este prea restrînsă şi nu se poate aplica decît religiei creştine.

4. Urmînd pe Virgiliu, scriitorii păgîni: Masurius Sabinus şi Servius Sulpicius, derivă cuvîntul "religio", de la verbul "relinquere" care înseamnă a rămîne, a deosebi, a pune la o parte, a da o destinaţie deosebită. După această deducţie etimologică, religia ar fi ceva scos din uzul comun şi dedicat unui scop mai înalt, dar din punct de vedere filologic, această deducţie este imposibilă.

5. În timpul mai nou, savantul Leidenroth deduce cuvîntul "religio" de la rădăcina "ligere", în sanscrită "lack", care s-a păstrat în cuvintele "diligere" şi "inteligere" şi înseamnă: "a vedea" de unde rezultă că religia ar fi o vedere a divinităţii, prin care i se inspiră omenirii respect. Dar acestei deducţiuni i s-au adus critici serioase.

Dintre toate aceste deducţii, mai importante sînt cele ale lui Cicero şi Lactanţiu. Prima este însă potrivită numai cu esenţa religiei romane şi deci unilaterală, pentru că nu cuprinde şi latura internă a religiei, care este cea mai importantă. În schimb, deducţia lui Lactanţiu, are avantajul că-i mai profundă şi exprimă mai bine sensul veritabil şi actual al cuvîntului, de aceea ne-o însuşim pe aceasta ca fiind deducţia cea mai acceptabilă. De altfel, deducţia etimologică a cuvîntului "religie", nu poate fi determinată cu certitudine. Aşa stînd lucrurile şi întrucît în Sf. Scriptură nu se găseşte nici explicarea cuvîntului "religie", în chestiunea etimologiei cuvîntului religie nu putem da o soluţie definitivă.

Deşi atît de relativă, totuşi derivarea etimologică a cuvîntului "religie" aruncă o oarecare lumină asupra realităţii pe care o exprimă. Privită din punct de vedere etimologic, religia apare ca o legătură (liberă, vie şi conştientă a omului cu Dumnezeu) . Ea se manifestă prin cunoaşterea lui Dumnezeu, de aceea, ea a fost definită ca: "modus cognoscendi et colendi Deum . . . , " (modul de a cunoaşte şi de a cinsti pe Dumnezeu) .

FIINŢA RELIGIEI

Ce înseamnă fiinţa religiei? Înseamnă toate elementele care constituie religia în sine sau mai bine zis, proprietăţile ei permanente şi esenţiale; cu alte cuvinte, elementele caracteristice fundamentale. Prin deducţie etimologică şi explicarea însemnării cuvîntului "religie" am încercat să surprindem fiinţa religiei, dar

ceea ce am observat pe această cale nu este de ajuns deoarec cuvîntul religie nu surprinde în sine toate datele necesare pentr explicarea ființei religiei, de aceea în cele ce urmează vom încerca s prindem ființa religiei din care decurg toate celelalte element esențiale ale ei care constituie conținutul ei lăuntric, permanent neschimbat. Altfel spus, vom căuta să sesizăm baza ei unică neschimbabilă, care rămîne aceeași în toate formele de religie și orice grad de dezvoltare a ei. Dar acest lucru nu-i tocmai ușor, di cauză că știința laică se ocupă cu religia- în loc să vie în ajutor- n îngreunează calea. Nici pînă acum- din cauza aceasta - nu s-a ajun la un punct comun.

În încercarea de a determina ființa religiei, reprezentanții științe moderne ce se ocupă cu religia nu urmează totdeauna calea faptelo și rațiunii sănătoase. Fără îndoială, metoda istorică sau descriptivă care constă în îmănuncherea într-un tablou sintetic a tuturo trăsăturilor totdeauna prezente în toate religiile suficient cunoscute este absolut indispensabilă în determinarea ființei religiei. Di păcate însă, cea mai mare parte a cercetătorilor neglijează aceast metodă și se folosesc de metoda genetică sau comparativă. Ea consti în a cerceta și a determina mai întîi acele elemente ale religiei despr care se crede c-ar putea fi elementul prim, generator, dominator sa esențial. Avînd la bază principiul evoluționismului, acest procedeu constă de obicei în a elimina tot ce nu se încadrează în noțiune evoluționistă despre religie, în mersul ei preconceput de l rudimentar la complex. Dar un astfel de procedeu nu poate duce l determinarea corespunzătoare a ființei religiei. Din contră, el duc la excluderea din cadrul religiei a ceea ce constituie ființa religiei Dumnezeu și sufletul, credința și rugăciunea, adorația și cultul iubirea cu deosebire și frica reverențioasă sau fiiască. În locul lor s așează elemente derivate și negative ale fenomenului religios, car reduc religia la ceva sărac și limitat, care nu mai constituie ființa ei ci caricatura ei.

Un singur exemplu este suficient de grăitor: Solomon Reinach definește religia ca un mănunchi de scrupule, de tabu-uri, adică d interdicții nemotivate, întemeiate pe iluzie care implică exercițiu liberal al facultăților noastre. Dintr-un principiu mintal, subiectiv preconceput, nu se poate deduce ființa unei realități istorice, cum este religia. Pentru a surprinde esența religiei trebuie să te apropi de ea, fără prejudecăți și să asculți glasul manifestărilor ei, fără ciunti realitatea, spre a intra în cadrul sau calapodul idei preconcepute despre ea.

O definiție adecvată a ființei religiei nu poate fi elaborată și construită pe cale subiectivă, ea trebuie să fie intreprinsă pe baze obiective și să cuprindă în cadrul ei, toată varietatea de manifestări religioase, în frunte cu creștinismul. Obiectivitatea științifică nu îngăduie a porni în determinarea ființei religiei, de la idei preconcepute, care duc la răstălmăcirea elementelor constitutive ale religiei. Cînd este vorba să prindem ceea ce este permanent și esențial în cadrul fenomenului religios, atunci nu vom lua drept criteriu forma cea mai decăzută de manifestare religioasă, din contră, ne vom orienta după religia în care elementele care constituiesc ființa religiei în general apar mai clare, mai puțin pervertite și degradante. După cum, cînd vrei să dai definiția omului nu vei lua model un orb sau surd, sau debil mintal, iar dacă te preocupă definiția unui pom, nu vei lua model pomul păduret sau pomul cel sterp. Marele nostru apologet Vasile Găină, spune următoarele în această privință: "e un metod foarte natural, dacă vrînd a determina ființa adevărată a unui lucru îl privim din partea cea mai favorabilă, care ni se prezintă. Aceasta trebuie să avem în vedere și la determinarea ființei religiei. Spre a cunoaște aceasta, trebuie să considerăm și să analizăm mai îndeaproape acea religie care ni se prezintă între toate religiile ce au existat și există, ca unica religie adevărată, adică religia creștină.

Fetișismul triburilor americane sau chiar politeismul greco-roman cu acei zei plini de pasiuni meschine, nu pot fi puse pe aceeași treaptă cu creștinismul decît de cineva care ține să se încăpățîneze într-o afirmație contrarie tuturor evidențelor, căci toate elementele esențiale și constitutive ale religiei apar în modul cel mai clar în creștinism și celelalte religii sînt într-o privință forme degenerate ale unei religii primordiale mai apropiate de creștinism, iar în altă privință expresia nedeplină a religiei adevărate spre care tind fără să-și dea seama și care s-a realizat prin creștinism. Procedînd în felul acesta constatăm următoarele elemente esențiale, constitutive și permanente ale religiei.

1. Credința într-un Dumnezeu spiritual, personal și mai presus de lume ca obiect al religiei - creatorul și proniatorul lumii. Nu există religie fără credință într-o realitate ultimă. Toate grupările de aderenți ai unei religii cred că religia lor nu-i înșeală și că realitatea divină există și este așa cum li se propăvăduiește. Acestei ultime realități, i se atribuie caracterul de persoană. Orice religie are la bază convingerea despre capacitatea realităților din urmă de a se comporta față de om de la caz la caz, după cum se comportă omul

față de ele. Fără a exista totdeauna conștiința clară a caracterului (persoană atribuit realităților ultime, în fond aceste realități sî concepute de către orice suflet religios, ca avînd anumite trăsătu personale. Dacă realitatea ultimă nu este concepută în felul acest atunci credința nu are nici o putere de a-l face pe om să adere (toată ființa lui la respectiva divinitate.

Cînd au început primele cercetări ale vieții religioase a popoarelor zise primitive, s-a crezut că poate exista religie și fă credința într-o realitate ultimă de caracter personal, adică de ființ înzestrată cu rațiune și cu voință liberă. Părerea aceasta s-a sprijin pe caracterul totemist, tabuist sau fetișist al religiozității popoarel primitive. Constatarea la toate popoarele primitive a unei teme respectuoase față de o putere tainică, ce emană din anumite lucru a dus în secolul trecut la concluzia că există religie și fără credin într-o realitate ultimă de caracter personal.

Întrucît se socotea că acești primitivi reprezentau prima treap de evoluție a omenirii, felul acesta de religiozitate fără zei a fo considerat ca fiind chiar începutul religiei, deci oarecum ființa ei.

Dar etnologia mai nouă a stabilit că la toate popoarele primiti se găsește ideea unei ființe supreme care locuiește în cer. Sprijinit p acest fapt, Andrew Lang (1844-1912) , a emis teoria despre o religi teistă preanimistă a popoarelor. În cartea sa monumental "Ursprung der Gottesidee (Originea ideii de Dumnezeu) , mare etnolog W. Schmidt a dovedit că la începutul dezvoltării eul omenesc stă un monoteism real de o structură atît de simplă, înc nu-i necesar să se admită o evoluție anterioară de la "form inferioare". Acest Dumnezeu al cerului nu-i întemeiat pe animism nu stă în legătură nici cu spiritele naturii și nici cu spiritele cel morți.

Studiind serios viața religioasă a popoarelor celor mai disprețuite, Andrew Lang a găsit la acestea noțiuni religioase morale dintre cele mai pure. La adamanezii din Asia, la fijienii d Polinezia, la zulușii din Africa Centrală, la indienii din America d Nord, el a aflat credința în "ființe supreme", legislatorii ordin morale și autorii lumii.

Toate tezele care încearcă să explice nașterea ideii de Dumneze din noțiunea de spirit și susțin prioritatea credinței în spirite naturii sau ale strămoșilor, au fost depășite. Cît privește totemismul pe care singur Durkheim l-a considerat religie primordială, ultime cercetări etnologice au arătat că el nu-i nici universal, nici uniform nici esențial religios și nici primitiv, ceea ce a făcut să-și piardă mu

din importanța sa. Este adevărat că la cele mai multe din popoarele primitive reprezentînd trepte decăzute ale omenirii de la starea primordială, credința în părintele tuturor nu se mai găsește în puritatea și limpezimea din început, ci întunecată și amestecată sau chiar covîrșită de credințe animiste, fetișiste și totemiste.

Primitivii spun că părintele cel mare s-a supărat pe oameni și s-a retras, lăsînd lumea pe mîna unor spirite și puteri inferioare; pe care ei încearcă să le îmblînzească, silească sau să le cîștige prin practici magice. Așa stînd lucrurile, aceste credințe și practici, nu sînt și nu se pot explica altfel, decît ca pornite dintr-o credință superioară în Dumnezeu. Chiar practicile magice, prin care spiritele sau forțele tainice sînt îmblînzite sau silite să lucreze în favoarea omului, arată în chip tulbure ideea primitivilor despre anumite trăsături ale lor deosebite de caracterele naturii, care se desfășoară automat, uniform și general, indiferent că este vorba de omul cutare sau de cutare, care a săvîrșit practicile cerute sau nu.

În celelalte religii, prezența credinței în zei personali este mai presus de orice îndoială. Oarecare nedumerire s-a ivit numai cu privire la anumite faze ale religiei indiene, inclusiv budismul și ale celei chineze, dar încă în perioada cea mai veche și anume în aceea a Rigvedelor, inzii acordau zeilor atenția principală. Ca în toate religiile, exista un zeu suprem, care la inzi se numea Indra, ceea ce vădește aceeași origine sau tendință monoteistă ce se manifestă în orice religie. Zeii aveau la inzi trăsături personale. Acesta este un caracter mai vechi al religiei indiene decît acela al puterilor preoției (brahman) principiul suprem al tuturor, pe care inzii și-l închipuiesc ca pe cevá impersonal, difuz.

Deodată cu credința în zei, exista în vremea aceea mai veche ideea unor forțe tainice ascunse în toată natura. Dar această idee nu este prezentă numai la inzi, ci la toate popoarele în istoria lor străveche. La toate popoarele, credința religioasă cuprinde ambele aspecte, dar pe măsură ce trece timpul, se produce o estompare a conștiinței despre zeii personali, adică o slăbire și întunecare a acesteia și crește teama față de forțele difuze din natură. Etnologii consideră această evoluție o degenerare, întrucît au constatat că există anumite triburi dovedite a se fi păstrat în forme de viață mai originare, la care nu se observă credințe sau practici magice și superstițioase, ci o credință simplă, înaltă, morală, într-un părinte al tuturor bun, iubitor, răsplătitor, nu al practicilor magice, ci al faptelor bune și pedepsitor al faptelor rele. Lucrul acesta l-a stabilit marele etnolog Wilhelm Schmidt, în monumentala sa operă

"Ursprung der Goteside". La inzi s-a produs o dezvoltare în sens exaltării puterii lor tainice difuze, care la început erau considera numai o manifestare a puterii zeilor sau a unor demoni. Dar la ace popor, dezvoltarea în sensul arătat s-a produs prin speculații filozofice şi ale preoților brahmani care voiau să arate de cît de ma puteri dispun.

Dar religiozitatea poporului, adică religia propriu zisă, a răma tot timpul dominată de zei. Ba în opoziție cu speculațiile preoțeș care identificau jertfa cît şi potența universală cu un zeu de caract personal, Vişnu. Astfel, tendințele panteizante ale filozofiei laice upanişadelor şi brahmanilor, poporul le opune permanent zeitat cu trăsături personale. Forței universale de caracter panteizan religia propriu zisă, care trăieşte în popor- îi dă caracter d monoteism personal.

Cît priveşte budismul, despre care s-a zis c-ar fi o religie fără credință în Dumnezeu, observăm următoarele: indiferent d doctrina lui Budha, religia budhistă este o religie cu zei, ca orica alta. Intuiția religioasă a evitat în budhism consecințele ateist Budha însuşi devine revelația divinității. Astfel budhismul devi religia religiilor lui Budha şi aici o religie nu posedă o iconografi mai bogată decît această religie la origine fără Dumnezeu şi fără imagini.

Ca şi la inzi şi la alte popoare vechi, nici ideea chineză despr puterile supranaturale nu se poate reduce la un panteism, dar nici o viziune net personalistă. Este o idee care reprezintă o îmbinare d panteism cu personalism. Prin ideea că ființa supremă este peste to şi lucrează în toate, omul străvechi menținea credința în vastitatea atotputernicia ei, dar nu-i mai puțin adevărat, că atribuia aceste ființe sau acestor ființe o voință, o capacitate de interese acorda după propriul caracter personal.

Specialiştii în istoria religiilor se exprimă astfel despre religi poporului chinez: " Cea mai veche învățătură religioasă în texte chineze este un panteism al naturii de tendință ateistă, ba într-u anumit sens de tendință chiar monoteistă". Ideea de revelație este aici prezentă în mod latent. Divinitatea care este conceput personal, precum şi ca creatoare şi proniatoare a lumii, este dup vechea învățătură chineză puterea morală supremă din care îşi ia existența toate ființele şi care conduce destinul lumii şi al oamenilo şi păzeşte ordinea lumii. Divinitatea se relevă prin oracole şi visuri Concepția mecanicistă este evitată prin prezența ideii morale şi pr admiterea unei responsabilități individuale (Jeremias) .

subordinea acestui zeu, stătea un șir întreg de zei mai mici în legătură cu diferite părți ale naturii. După cum remarcă toți specialiștii în materie, reformele lui Confucius și Laotse n-au schimbat esențial fondul religiei chineze. În temeiul celor arătate pînă aici, putem face următoarea încheiere: Trăsătura personalistă a realității ultime sau supreme este prezentată în toate religiile mai mult sau mai puțin clar. Această realitate ultimă nu-i concepută numai ca personală, ci și ca mai presus de lume. Orice credincios face deosebire între realitățile ultime de caracter mai clar sau mai obscur personal și între natură, dar aceste realități ultime care formează obiect de credință în toate religiile, nu sînt numai deosebite de întreaga ordine a naturii, ci și mai presus de natură. Cu alte cuvinte, ele au atributul de divin, de divinitate. În orice religie, există conștiința că, realitatea divină este altceva decît natura privită în ea însăși. Este posibil ca în unele religii realitatea divină să fie considerată ca fiind inima naturii, ca formînd un întreg funcțional cu natura.

Dar, chiar și în cazurile acestea conștiința credincioșilor face o deosebire între divin și natură și-i atribuie divinului și o altă capacitate decît a întreține ordinea naturii. Este o deosebire pe care credincioșii oricărei religii o fac așa cum fac o deosebire între trupul omului și puterea lui mai înaltă care îl susține. Ordinea credinței este calitativ altfel decît ordinea naturii și are o suveranitate asupra acesteia.

Orientarea religiei spre ceva deosebit de natură și mai presus de ea o confirmă toți cei care văd în sacru sau chiar în magie un element constant al religiei. Această orientare spre ceva deosebit de natură și superior ei nu se găsește în religie ca un element și de sine stătător, ci numai ca un atribut al caracterului clar sau obscur personal al realităților ce formează obiectul credinței. Prin aceasta religia se ridică deasupra magiei. Chiar dacă întîlnesc uneori și practici pur magice, ele nu constituiesc singure religia. Prezența magicului în legătură cu aproape toate religiile constituie o dovadă despre conștiința caracterului deosebit de natură al realităților religioase. Magicul este elementul cel mai scăzut al conștiinței religioase. El slăbește pe măsură ce slăbește conștiința caracterului personal al divinității sau pe măsură ce slăbește conștiința caracterului personal al divinității sau pe măsură ce conștiința omului detașează anumite puteri tainice din raza voinței divine. Nu este mai puțin adevărat că chiar magicul are un caracter deosebit de natural și superior ei. Practicile de convingere a puterii magice, în

fond, sînt o conformare a omului unor prescripții ale acestei pute
Caracterul deosebit de natură al realităților ce formează cuprins
preocupărilor religioase este evident și în cazul fetișismului
totemismului, întrucît practicanții acestora nu consideră întrea
natură ca izvor de forțe tainice, ci numai anumite obiecte s
animale. Aceleași triburi schimbă, apoi, obiectele adorate ca fetișu
sub impulsul convingerii că puterea tainică și-a schimbat domiciliu

La hinduși, inclusiv budhiștii, deși depreciază în general ordin
imediată a existenței în favoarea izvorului ultim al ei, totuși aceas
distincție există. Chiar și la chinezi la care religia pare a avea u
caracter mai accentuat panteist, divinitatea fiind văzută în legătu
cu cerul și pămîntul care hrănește, se observă deosebirea înt
natura luată în sine și divinitatea ce sălășluiește numai în ea, fiin
vorba mai curînd de un panteism (pătrunderea lui Dumnezeu
toate).

Din toate cele arătate mai sus rezultă că un element ce nu poa
lipsi din nici un fel de religie, este ideea de Dumnezeu, dar nu ori
concepție de Dumnezeu poate servi ca bază pentru o doctrin
religioasă.

Dumnezeu trebuie să fie o putere spirituală, personală, m
presus de lume, infinită, creatoare și proniatoare a lumii. Aceast
putere trebuie cugetată însă ca spirituală și personală, căci numai c
astfel de putere poate avea omul legătură, nu cu materia brută. Făr
ideea de divinitate ca ființă personală nu poate fi vorba despr
religie, de aceea panteismul și materialismul nu pot fi considerate c
religii, ci numai sisteme filozofice, pentru că nu au o divinita
personală. Nici în deism nu poate fi vorba despre legături religioas
adevărate, căci după el, Dumnezeu-, deși personal -, trăiește î
indolența din care nu vrea să iasă.

2. Al doilea element constitutiv și permanent al religiei, este u
om conceput ca ființă psiho-fizică, adică compus din trup material
suflet spiritual, liber și nemuritor, capabil de legătură personală c
Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este obiectul religiei, atunci omul est
subiectul sau purtătorul acesteia. Ființa religiei o determină î
primul rînd cei doi factori constitutivi ai ei: Dumnezeu și omul. D
aceea, concepția despre Dumnezeu și om hotărăsc natura un
religii.

3. Un act al voinței divine, prin care Dumnezeu se face cunoscu
omului, adică revelația divină fără de care Dumnezeu n-ar putea f
cunoscut de către om. Ea are la bază voința lui Dumnezeu
manifestată direct sau indirect de a intra în legătură cu omul pri

vorbe sau prin fapte. Dacă Dumnezeu nu şi-ar fi făcut cunoscută voinţa Sa prin revelaţie atunci omul n-ar fi ajuns la cunoaşterea divinităţii numai prin puterile sale proprii, dar prin înrîurirea pe care o exercită Dumnezeu asupra omului - prin revelaţie naturală - în tot momentul şi prin revelaţie supranaturală numai în anumite momente, omul poate cunoaşte pe Dumnezeu. Căci credinţa în autorevelarea divinităţii este un element specific constitutiv al oricărei religii, aceasta ne-o dovedeşte faptul că există o convingere universală la credincioşii tuturor religiilor, că divinitatea s-a revelat sau se revelează. În consecinţă ştirile despre ea nu sînt o construcţie a minţii sau fanteziei omeneşti, cum susţin unii. Popoarele primitive vorbesc despre o comunicare străveche între părintele tuturor şi oameni. Chinezii vorbesc şi ei despre o revelaţie în imnele vedice, credinciosul poartă convorbiri cu Varana şi cu Indra. Budha se consideră pe sine ca un organ al revelaţiei şi aşa îl consideră şi aderenţii săi.

Acest element constitutiv al religiei o deosebeşte radical de orice metafizică. Pe cînd metafizicul urcă de la realităţile văzute spre temelia lor, prin deducţii sau prin imaginaţie, omul religios crede că aceste realităţi s-au descoperit ele însile. Religia nu poate fi redusă la metafizică, căci religia nu poate trăi ca ştiinţă, artă, sau metafizică, din conştiinţa că, este un produs al spiritului omenesc, ci are lipsă de credinţa că însăşi divinitatea s-a descoperit. Propriu-zis credinţa şi autorevelarea divinităţii formează un întreg, căci credinţa nu poate avea loc în cazul cînd ştie că anumite cunoştinţe nu sînt decît produs al spiritului său, dar este necesară cînd trebuie să afirme cu certitudine o realitate dincolo de spiritul nostru. Ca să existe, religia are lipsă de credinţă în revelaţie. În toate religiile există credinţa că spiritul omului este depăşit, dar nu prin sine însuşi, ci prin realitatea divină. De aceea, o analiză a religiei care nu pătrunde pînă la noţiunea Revelaţiei nu este analiză a religiei empirice (H. Scholl) , căci fiecare religie pretinde pentru ea revelaţia divină.

4. Sentimentul religios, care este ecoul în sufletul omenesc al ideilor despre raportul dintre Dumnezeu şi om. Tonul fundamental al sentimentului religios îl constituie sentimentul de dependenţă al omului de Dumnezeu. Oricît de deosebite ar fi religiile singuraticelor popoare, în multe puncte, unele de altele, toate au acest numitor comun: sentimentul de dependenţă a omului faţă de Dumnezeu după care se desfăşoară manifestarea religioasă, căci simţindu-se în dependenţă de o putere neobişnuită, omul se socoteşte obligat a lua o atitudine de supus, de inferior, de ascultător, faţă de ea. Acest

sentiment de dependență nu înjosește pe om, cum socotesc greșit c
ce nu văd corect libertatea omului și raportul lui cu Dumnezeu, că
religia înalță și nu înjosește pe om.

5. Cultul și morala, ca exteriorizări concrete ale ideii desp
Divinitate și despre raportul acesteia cu Omul. În baza un
elementare legi psihologice, ceea ce gîndește și simte omul înlăuntr
său, trebuie să se manifeste și-n afară, adică să se exteriorizeze. I
aici rezultă cultul și morala, forme de exprimare a sentimentul
religios, fie în grup sau în colectivitate, fie de către ins în par
Acestea sînt stimulate și întreținute de o anumită aștepta
încredere sau speranță, cu care se leagă omul de divinitate
privința destinului său. Mai mult sau mai puțin clar, credincio
tuturor religiilor nădăjduiesc într-o continuare veșnică a existen
ior cu ajutorul divinității și a anumitor practici, prin care
conformează voii acelei divinități sau rînduieli stabilite de ea. I
asemenea, omul credincios mai totdeauna se așteaptă și la anum
ajutorări și din partea divinității, în cursul vieții pămînteșt. Cul
și morala, sînt tot atît de necesare religiei, pe cît îi este de nece
acesteia prezența ideilor de divinitate.

Acestea sînt elemente constitutive, permanente și esențiale
religiei. Nu există religie care să nu prezinte într-o formă cît
ștearsă aceste 5 elemente. Ele nu pot lipsi din cadrul nici u
manifestări religioase. Nu se poate da o explicație a religiei
realitate specifică și atît de importantă a sufletului omenesc. fără
ține seamă de ele. Unde sînt prezente toate aceste elemente, a
avem de-a face cu fenomenul religios; unde va lipsi și chiar u
dintre ele vom avea probabil de-a face cu alte manifestări, nu
cu cele specific religioase. Cele 5 elemente constitutive stau între
într-o legătură indisolubilă. Unul se explică prin celelalte. După c
am văzut, credința fără divinitate personală și fără revelație,
poate exista, de asemenea nici fără prezența unui scop, cum este
al salvării existenței și a împlinirii destinului neamului omen
Toate elementele exprimă, în fond, convingerea despre o anum
legătură specială de caracter personal dintre divinitate și om
interesul salvării și fericirii lui. Nici o religie nu dă acestei aștep
și convingeri un răspuns atît de clar ca religia creștină. Răspun
acesta este adevărul creștinismului, la lumina căruia se reliefe
neajunsurile celorlalte religii. În virtutea acestui fapt
principiului de a determina religia după unica ei formă adevăra
deplină, dăm următoarea definiție metafizică (științifică filozof
sau dogmatică a religiei: Religia este raportul liber, conștient

dintre om şi Dumnezeu, în care Dumnezeu conduce pe om, iar omul îl urmează conştient şi liber către scopul final al omului care este mîntuirea omului, desăvîrşirea şi fericirea lui veşnică şi premărirea lui Dumnezeu.

RELIGIA INTERNĂ ŞI EXTERNĂ

Pentru a surprinde şi mai mult religia în ceea ce are caracteristic şi mai mult, trebuie să distingem într-însa două părţi şi anume: religiunea internă şi externă.

Cuvîntul "religie" se întrebuinţează în sens subiectiv şi obiectiv. De aici vine noţiunea de "religie internă" sau "subiectivă" şi cea de "religie externă" sau "obiectivă". Cea dintîi este atitudinea omului faţă de divinitate, întrucît aceasta a intrat în conştiinţa lui cu certitudine nemijlocită şi a devenit autoritate pentru această conştiinţă. Această relaţie care îşi are rădăcinile înlăuntrul cel mai intim al omului se manifestă în sentimentul, intelectul şi voinţa omului. Cu alte cuvinte, religia internă sau subiectivă, este complexul de acte sufleteşti prin care trăim înlăuntrul nostru raportul dintre om şi divinitate, adică tot ceea ce simte, gîndeşte şi voieşte omul care se află în legătura cu Dumnezeu.

Religia externă. Simţirea nemijlocită a divinului se exprimă în cult, iar conştiinţa raţională despre aceasta se exprimă în simboale, mituri, doctrine, etc. Determinarea practică, adică pe linie de voinţă prin divin, vine la expresie prin moravuri, drepturi, legi şi principii etice. Totalitatea acestor manifestări vitale ale conştiinţei religioase se numeşte religie în sens obiectiv sau religie externă. Cu alte cuvinte, prin religie externă sau obiectivă se înţelege felul cum se manifestă în afară tot ceea ce gîndim, simţim şi voim în raport cu divinitatea.

Religia internă şi externă, sînt cele două părţi esenţiale şi constitutive, care numai împreună constituiesc întregul ce se numeşte religie. Ele se găsesc împreună într-un raport de condiţionare reciprocă, adică nu poate exista una fără cealaltă şi acolo unde le întîlnim separate, nu avem de-a face cu religia în înţelesul adevărat şi deplin al cuvîntului, ci numai cu un simulacru al ei. Raportul dintre ele este asemenea celui dintre suflet şi trup, dintre fond şi formă, dintre miezul şi coaja unui fruct. Religia internă este sufletul, fondul, miezul, iar religia externă este trupul, forma, coaja, sau învelişul. Exprimarea în exterior sau obiectivă a religiei este indisolubil legată de condiţiunile fizico-corporale ale

individului ca şi cele sociale ale colectivităţii, de aceea, religia e personală şi individuală sub forma ei subiectivă ca gîndire, simţire voire religioasă, iar în forma ei de manifestare exterioară s colectivă; numai sub această formă, colectivitatea este esenţia religiei.

Dacă se determină religia simplu, ca relaţie a omului Dumnezeu, atunci noţiunea ei este concepută prea vast, căci tot este finit, deci şi animalele şi plantele, stau într-un raport Dumnezeu, dar religie are numai omul, la care această relaţie e conştientă - sau mai complet şi mai precis - este gîndită, simţită voită. Această trăsătură este cuprinsă încă şi în sensul originar cuvîntului "religie" care după cum se deduce întotdeau etimologic, exprimă o teamă reverenţioasă conştientă în fa divinului, dar fiind angajată în fiinţa, structura şi natura omului destinul acestuia, este firesc ca relaţia cu Dumnezeu să aibă caracter relativ limitat.

Religia este prezentă şi acolo unde - cum este cazul în creştini - Dumnezeu este numai în parte cunoscut şi numai puţine raze lumină au căzut în conştiinţa omenirii. Tocmai pentru caracte său nedeterminat şi pentru generalitatea sa, cuvîntul "relig aparţine aşa de puţin la uzul de vorbire bisericesc, în care e pătruns aproximativ din vremea raţionalismului. Mai potrivit de latinescul "religio", exprimă acea noţiune generală ebraicul "Jir Elohim" (Facere XX, 21) frica de Dumnezeu, care se atribuie păgînilor şi acţionează moral şi la aceştia. Cu toate aces nedeterminarea şi relativitatea ce se cuprinde în ebraicul "Elohi nu se lasă tradusă. De aproape înrudită este şi denumirea grecea "Deisi daimonia" (Fac. 17, 22, 25, 19) , care înseamnă teamă în f puterilor (demoni) nevăzute. Totuşi cu acest cuvînt relativul a prea puternic exprimat, încît noi să putem înţelege sub el teama Dumnezeu a iudeilor şi a creştinilor. El scapă reliefarea note esenţiale şi constitutive ale religiei, ca: simţămîntul de dependenţ mai ales de iubire de Dumnezeu.

În baza celor spuse pînă aici, despre fiinţa religiei ne dăm sea de neajunsul sensului, pe care uzul vorbirii zilnice îl dă cuvînt "religie". Acesta înţelege de obicei prin religie numai îndeplini actului de cult. O asemenea înţelegere este unilaterală şi e primejdioasă, pentru că duce la un formalism sec sau gol de f care nu este de dorit.

TRĂIREA RELIGIOASĂ, SENTIMENTALISMUL, INTELECTUALISMUL, ŞI VOLUNTARISMUL RELIGIOS.

După cum am văzut, religia este în primul rînd un fapt sufletesc, care cuprinde şi exprimă fiinţa însăşi a religiei. Pe acest fapt l-am determinat cu denumirea de religie internă sau subiectivă. Cei care încadrează religia în şirul faptelor sufleteşti obişnuite şi o consideră numai sub latura sa "naturală" şi strict umană, au căutat să o explice ca pe un simplu produs al sufletului, reducînd-o fie la intelect, fie la sentiment, fie la voinţă. Aşa s-au născut diferite teorii psihologice intelectualiste, voluntariste, sentimentaliste, care încearcă să explice fiinţa religiei interne.

Le vom prezenta pe rînd, supunîndu-le de fiecare dată criticii cuvenite.

După cum arată numele lor, teoriile intelectualiste, sau intelectualismul, reduce faptul sufletesc al religiei la raţiune, sau cu alte cuvinte, aşează fiinţa şi sediul religiei interne numai în intelect adică numai într-o singură aşa-zisă "facultate sufletească". Cele mai însemnate forme, sub care apare intelectualismul religios, sînt următoarele:

1. Religia este un simplu proces de cunoaştere a lumii, raportată la ultima cauză a acesteia, proces născut din impulsul irezistibil al omului spre cunoaşterea cauzei ultime a lucrurilor, de unde rezultă că fiinţa religiei rezidă într-o simplă necesitate intelectuală şi oferă numai o satisfacere intelectuală. În felul acesta vede religia filozoful german Schopenhauer, care susţine că religia este o filozofie populară.

2. August Comte, întemeietorul sociologiei, consideră religia tot ca o manifestare intelectuală ca primă formă de cunoaştere a lumii. După ea urmează metafizica, care reprezintă a doua fază de cunoaştere a lumii, iar ultimul stadiu îl reprezintă cunoaşterea pozitivă a ştiinţei. În acest proces de cunoaştere a lumii, religia reprezintă doar faza primă, faza de copilărie a umanităţii. Este înlocuită azi de ştiinţă, care consideră inutilă religia cît şi filozofia.

3. Cunoscutul sociolog englez Herbert Spencer, zice că religia se reduce la conştiinţa despre necunoscut, care ştim că există, dar pe care nu-l cunoaştem niciodată. Trăirea acestui necunoscut şi a neputinţei de a-l cunoaşte, este ceea ce constituie sentimentul religios.

4. Moritz Carriere şi Max Müller, înlocuiesc ideea cauzalităţii cu cea de infinit. După Moritz Carriere, cu cît omul cunoaşte mai bine

condiția sau legătura și mai bine zis legarea sa de infinit, cu atît [illegible] se mai mult că-și datorează existența sa infinitului, pe care urma unei culturi mai întinse și a unei reflexiuni mai profunde, concepe ca pe ceva personal, și-i dă numele de Dumnezeu. M Müller susține că religia s-a obținut din contemplarea infinitul Religia, zice el, pentru a-și deține locul ce-l are în conștiința noast trebuie să fi început ca și celelalte cunoștințe ale noastre, printr experiență sensibilă. La întrebarea: Care este sursa sensibi generatoare a cugetării religioase, Max Müller răspunde: "Infinit nemărginit, sensibilizat în lumina bolții cerești".

CRITICA INTELECTUALISMULUI RELIGIOS

Dar istoria religiilor mai este reprezentată și de către sistem filozofice religioase din cadrul Brahmanismului, de Gnosticism, Teologia scolastică a Evului Mediu și chiar Teologia Catoli actuală care înclină mai mult spre a pune focarul religiei cunoaștere, deși nu nesocotește rolul celorlalte funcțiuni sufletești procesul religiei. Din toate aceste teorii sus prezentate, un sing lucru este adevărat: elementul intelectual participă atît la forma cît și la structura fenomenului religios. Ideea de cauzalitate duce Dumnezeu, iar contemplarea lumii sub aspectul cunoaște cauzalității sale, cuprinde ceva religios. Istoria religiei și filozof religiei ne face dovada că cineva poate ajunge de fapt pr contemplare cauzală a lumii, la o oarecare noțiune de religie, d specificul religiei depășește necesitatea și satisfacerea intelectuală. aceea experiența logică a raportului de cauzalitate dintre noi lume, ca și dintre noi și cauza utilă, nu este religia.

Ideea ce constituie specificul religiei, adică dependența din Creator și creatură, este cu mult mai mult și de altă natură de simplu raport de la cauză la efect. Chiar dacă acest raport duce l cauză ultimă, el nu duce și la aceea de religie, pentru că simp dependență cauzală nu este religia, după cum simpla cauză absol nu este Dumnezeu. Nu orice cunoștință despre suprapământesc e religioasă sau constituie ființa religiei. Poate fi cugetată o conșt pur conformă cu rațiunea despre infinit, absolut etern, care e cîștigată prin lucrarea rațiunii.

Un filozof care ajunge pe o astfel de cale la noțiunea Dumnezeu nici nu are însă o religie. Abia atunci nu i se p contesta așa ceva, dacă acest Dumnezeu, pe care l-a aflat pe c logică, este simțit de către el cu certitudine nemijlocită și a dev

autoritate pentru viața lui. Firește, nu arareori unele religii au devenit intelectualiste dar prin accentuarea unilaterală a științei în cadrul conținutului credinței, de fiecare dată viața credinței s-a înțepenit.

Cauza logică a lumii trebuie trăită religios, pentru a fi Dumnezeu, adică trebuie tratată ca o forță spirituală și personală, creatoare și protectoare a lumii. De aceea nici concepția logică filozofică cîștigată pe cale intelectuală nu poate fi considerată drept religie, fiindcă nu satisface decît dorințele rațiunii nu ale sufletului întreg, ca fenomen real. Nici teza lui A. Comte nu rezistă criticii. Ea contrazice nu numai ființa religiunii, ci și faptele în desfășurarea lor. Căci simplul fapt al prezenței actuale a religiei, alături de știință, în manifestările omenirii, dovedește adevărul, că religia este altceva decît simpla cunoaștere a cauzelor, precum și că ea nu s-a născut din aceleași cerințe și nici nu trăiește din aceleași necesități, ca știința. Dacă n-ar fi așa, ea ar fi trebuit de mult să fie înlocuită cu știința. Ori, religia trăiește și azi, nu numai în sufletul poporului, ci și în sufletul unor oameni de știință. De unde rezultă că religia corespunde cu alte necesități sufletești decît știința. Din aceleași motive nu-i admisibilă nici teza lui H. Spencer. Cît privește tezele lui Carierre și M. Müller, trebuie să recunoaștem, că nu sînt cu totul lipsite de adevăr. Căci teza infinitului este mai compatibilă cu ființa religiunii decît cea a cauzalității. O arată aceasta și faptul că rădăcina metafizică a noțiunii de infinit este indisolubil legată de cea religioasă. Max Müller a dovedit acest lucru cu probe scoase din religia vechilor inzi, iar Nietzsche și Rhode cu argumente scoase din religia elinilor.

Cu toate acestea ideea de infinit nu poate constitui izvorul real al sentimentului religios, din următoarele motive: a) ideea de infinit fiind ceva vag nu produce un sentiment așa de adînc și așa de personal, ca sentimentul religios; b) infinitul nu poate servi drept obiect al religiei care are un Dumnezeu personal ca obiect al adorației; c) contemplația infinitului a fost pornită din necesitatea de a ști sau de a înțelege acest infinit, pe cînd religia e mult mai mult decît setea de a ști.

Împotriva tuturor teoriilor întrebuințate, trebuie accentuat următoarele: Religia nu se poate reduce numai la cunoștințe și nu poate avea sediul numai în intelect, ce-i drept, elementul intelectual are un rol important în religie și fără el religia n-ar putea exista. Căci cunoașterea lui Dumnezeu, a mijloacelor ce servesc la intrarea în legătură cu el, precum și a datoriilor ce decurg pentru om din

religiune, nu se poate face fără intelect. Acea formă de religiune est mai perfectă care revarsă în suflet mai multă lumină şi cu privire l obiectele ei. De unde rezultă că factorului intelectual îi revine un r esenţial în cadrul fenomenului religios; el deţine un dre constitutiv în cadrul religiunii. Fără osteneala de a cunoaş conţinutul divin nu se ajunge la nici o religie. Evlavia nu depind numai de măsura simţirii sau voirii religioaşe, sau numai de căldu sentimentului, ci şi de tăria voinţei, şi este condiţionată d cunoaşterea lui Dumnezeu. Fără aceasta, entuziasmul pur - sa strădania susţinută, sînt tot aşa de puţin cu adevărat religioase, ca starea de vedenie, de comunicare a spiritelor şi altele asemenea.

Dar oricît ar fi de indispensabil şi de important element intelectual nu poate constitui singur religiunea. Tocmai din ace fapt există deosebirea esenţială dintre religie şi filozofie. Religia nu numai simplă ştiinţă sau teorie pură, ci dă reguli pentru viaţă dictează o anumită linie de conduită. Ea nu urmăreşte cunoaşter adevărurilor numai pentru motive şi scopuri teoretice, ca în ştiin şi filozofie, uneori, ci pentru a le pune în slujba vieţii.

Pe de altă parte, în religiunile mai înalte, există adevăruri anume, cele mai importante ce nu pot fi cunoscute cu mintea, numai cu credinţa, care e un act mai mult de natură voluntară de intelectuală. De asemenea pe cale curat intelecutală nu se poa explica deplin ce este religiunea.

În concluzie: teoriile intelectuale despre fiinţa religiunii s insuficiente şi unilaterale Deşi explică mult din religiune, totuşi explică totul. Căci religiunea nu-i simplă teorie cum este une ştiinţa şi filozofia, ci este simţire şi acţiune. Cu alte cuvinte ea nu-i natură teoretică, ci şi de natură practică. A crede şi a făptui, e specificul religiunii, spre deosebire de ştiinţă, care se reduce une la satisfacerea curiozităţii de a şti.

VOLUNTARISMUL RELIGIOS UNILATERAL

Din această pricină unii au încercat să reducă religia la stări actele de voinţă, afirmînd că esenţa religiunii e de nat voluntaristă. De aici rezultă teoriile voluntariste despre fi religiunii, sau voluntarismul religios unilateral. Teoriile voluntar despre fiinţa religiuni pun centrul religiunii în moralitate, deci confundă religiunea cu moralitatea. Susţinătorii acestei teorii inv faptul că, în unele religii precumpăneşte împlinirea principiilor viaţă, sau că în anumite sisteme filozofice, care vor să fie şi rel

morala apare ca rost de a fi al religiunii. Astfel de concepții moraliste sînt: Budismul, Confucianismul, Deismul şi Raționalismul secolelor XVIII şi XIX. Dar cel mai puternic susținător al identificării religiei cu morala este filozoful Kant care e tatăl unui curent cunoscut sub numele de moralism. Pe aceiaşi linie, se mişcă şi şcoala teologică din sînul protestantismului german, numită scolastica "ritchliană".

Pornind de la principiul cardinal că, concluziile rațiunii au valoare reală numai cu privire la obiecte şi fapte din lumea simțurilor, Kant ajunge la concluzia că, numai rațiunea practică sau voința dovedeşte în mod cert, valabilitatea adevărurilor religioase de bază. Punctul de la care pleacă marele filozof în această privință, e legea morală din om. În virtutea voinței sale autonome, adică a unei voințe care îşi dă ea însăşi prescripțiile legii morale, omul urmăreşte atingerea binelui suprem - virtutea. Dar pentru că nici un om nu poate atinge acest grad de desăvîrşire în viața pămîntească, trebuie ca sufletul să fie nemuritor, pentru ca binele suprem să fie atins şi virtutea realizată. Dar pentru că legea morală nu poate da fericirea propusă de ea ca preț al virtuții, întrucît natura noastră nu-i în acord cu tendința noastră către ajungerea binelui suprem, trebuie să admitem o cauză mai presus de natură, care poate pune în armonie natura cu legea morală. O astfel de cauză nu poate fi decît un Dumnezeu personal. Calea aleasă de Kant pentru dovedirea adevărurilor religioase, face din religiune numai un apendice al moralei. De aici el defineşte religia: Recunoaşterea datoriilor morale ca porunci ale lui Dumnezeu. După el, religia este o formă inferioară de moralitate şi anume, moralitatea acelora care nu pot privi legea morală ca un produs al propriei rațiuni a omului, ci o consideră ca o expresie a voinței divine. Religia adevărată nu cuprinde după Kant decît regulile practice de morală.

Trecînd la critica teoriilor voluntariste sau a moralismului, subliniem următoarele: este foarte adevărat că, voința joacă un rol însemnat în religie, pentru că omul se aşează în legătură cu Dumnezeu printr-un act spontan, iar consecințele acestei legături se aplică în viață numai datorită puterii de a voi. Fără conlucrarea voinței, religia ar rămîne fie o simplă cunoştință teoretică, fără nici o legătură reală cu viața omului, sau s-ar mărgini la o stare de mentalitate vagă. Căci voința face ca omul să traducă în faptă raporturile dintre sine şi Dumnezeu, aşa cum îl cunoaşte cu mintea şi cum îl simte cu inima. Valoarea unei religii, se măsoară după gradul transformării în fapte, a ideilor şi sentimentelor religioase.

De aici rezultă că voluntarismul sau moralismul explică un eleme însemnat din ființa religiei, şi subliniază importanța moralei pent religie, dar nu lămureşte întreg complexul de elemente ce intră esența religiei. Căci deşi strîns legată de voință şi moralitate, sfe religiei depăşeşte cu mult domeniul voinței şi moralității. raporturile dintre creator şi creatură care constituie esen primordială a religiei, partea centrală nu este ideea morală, iar act mîntuirii este în primul rînd un act al dumnezeiescului har şi num în rîndul al doilea un rezultat al forțelor noastre morale.

După cum ne arată Istoria Religiilor, ideea centrală din ca religia este - în majoritatea cazurilor - ideea de Dumnezeu şi nu c de moralitate. Toate religiile cred în una sau mai multe divinită expresia voinței cărora sînt principiile de moralitate. Forn idealului moral depinde de forma concepției religioase desp Dumnezeu. Apoi morala nu a fost privită în nici o religie ca un ide al ei, ci ca un mijloc spre un scop mai înalt. Căci religia nu confundă cu moralitatea ceea ce ne dovedeşte şi faptul că cine poate să fie religios fără să fie moral şi viceversa. Ca dovadă stau aderenții formelor inferioare de religie, în cele mai multe cazu precum şi moraliştii moderni, care nu-s deloc religioşi. Care es atunci adevăratul raport dintre religi şi moralitate? Nu este nici cauzalitate, ci numai de reciprocitate, adică ambele merg paralel se condiționează una pe alta, într-o anumită măsură. Dar fel moralismului de a vedea lucrurile contrazice şi funcțiunii voinței. (funcție a sufletului, voința este tendința de a exterior reprezentările însoțite de anumite sentimente agreabile sau de reprima reprezentările însoțite de anumite sentimente dezagreabi De unde reiese că voința este rezultanta celorlalte două forme manifestare a sufletului - rațiunea şi sentimentul, fără de care n act al conştiinței, ci un instinct fără nici o valoare reală. Deci voi singură nu poate fi suportul exclusiv al unei manifestări sufleto integrale, ca religia. În concluzie, deşi exprimă un moment esen al ființei religiei, teoriile voluntariste sînt unilaterale, şi greş întrucît explică numai o parte a religiei şi reduce religia moralitate. Neajunsurile lor au dus la căutarea mai departe a fiin religiei.

SENTIMENTUL RELIGIOS UNILATERAL

Teoriile care se apropie de adevăr mai mult decît cele intelectuale şi voluntariste, sînt cele sentimentaliste sau emoţionaliste care pun fiinţa ultimă a religiei în sentiment.

Renumitul teolog protestant Friederich Schleiermacher, în celebrele sale: "Reden uber die Religion" (Convorbiri asupra religiei) , opune concepţiei intelectuale şi moraliste a religiei, a treia concepţie. El este cel dintîi care a formulat o teorie completă despre fiinţa religiei, bazată numai pe sentiment. Ridicîndu-se hotărît contra intelectualismului şi voluntarismului religios, arată că religia nu-i nici metafizică cum vrea intelectualismul, nici morală cum vrea voluntarismul, cu toate că din nici o religie păgînă nu lipseşte nici una, nici alta. Dar religia nu-i ştiinţă, fiindcă în religie omul nu caută să cunoască lucrurile subordonate legilor. Din contră, fiinţa şi menirea religiei este să înţeleagă esenţa finitului prin infinit, contemplînd acest infinit.

Religia e sentimentul de dependenţă absolută, pe care îl simţim în faţa infinitului necunoscut, care este Dumnezeu. Denumirea de "absolutes Abhangigheitsgeful" apare abia mai tîrziu în a sa "Glaubenslehre" (Contopirea noastră cu infinitul) , cunoaşterea finitului în infinit este cunoştinţa religiei desăvîrşite şi constituie o stare de beatitudine supremă. Religiunea - zice el - este acea dispoziţie internă a sufletului, în virtutea căreia primim în noi ceea ce este individual, nu ca individual, ci ca parte a totului, ca o icoană a infinitului. A transpune în veşnicie ceea ce este temporal, a privi finitul ca infinit şi prin aceasta a trăi - fără reflecţiune în acea stare de naivitate naturală, numai ca stare de susţinut - aceasta este religia.

Sentimentaliste sînt şi teoriile estetice despre fiinţa religiei, pentru că şi ele văd esenţa religiei într-un sentiment. Susţinută de W. Wundt, Feuerbach, F. Strauss ş. a. această teorie afirmă că esenţa religiei se reduce la sentimentul estetic şi prin aceasta la fantezie. El confundă religia cu arta. De observat că această confundare a fost arma iscusită a unor atei, care pentru că nu îndrăzneau să nege direct religia, o făceau să se nască, ca şi arta, din acelaşi proces al fanteziei.

Supunînd unei critici obiective aceste teorii, avem de observat următoarele: fără îndoială sentimentul joacă un rol foarte important în viaţa omenească. Dintre cele trei funcţiuni sau moduri fundamentale ale sufletului, - intelect, voinţă şi sentiment - cel din urmă are cea mai mare întindere. La baza oricărei idei găsim un sentiment mai mult sau mai puţin vag, fapt adus la expresie de

proverbul german: "Der Wunsch ist der Vater des Gedenken (Dorința e tatăl ideii) . De cele mai multe ori actele de voință nu sî altceva decît concretizări ale unor sentimente. De aici rezultă (sentimentul este baza sau cheia vieții sufletești. De aceea am spus î început că teoriile sentimentaliste despre ființa religiei se apro mai mult de adevăr decît cele intelectualiste sau voluntarist Aceasta și pentru că în sentimente ființa sufletească vine la expre mai personal și mai profund: ele reprezintă felul în care spirit nostru reacționează intern sau extern, față de ceea ce este în afa de el. Pe cînd acțiunea inteligenței poate fi uneori de natură p pasivă, iar volițiunile noastre pot fi uneori prea periferice, în schi sentimentele sînt totdeauna profunde și intime. Ele cuprind în însele într-un grad mai mare decît actele de rațiune și voință și atare dau înțeles și presonalizează atît reprezentările cît relațiunile. Așa fiind, este de așteptat ca și în procesul sufletesc religiei sentimentul să joace un rol deosebit de important. Nu num că conțin în ele o parte de adevăr, dar partea cea mai intimă și m delicată a religiei și înlesnesc justa apreciere și pricepere sentimentului religios căruia orice religie îi datorează tot ce are m scump și mai sublim. Partea lor de adevăr e următoarea: religia n numai cunoaștere și acțiune, ci este și sentiment și anume, în prim rînd sentiment. Greșala teoriilor sentimentaliste este că ele p ființa religiei numai în sentiment. Ori, dacă el poate fi suflet adevăratei religiozități, atunci sentimentul poate fi în cazul că degenerează - izvorul celor mai fioroase rătăciri religioase. Fap acesta decurge din însăși natura sentimentului, care fiind dispoziț sufletului de a primi impresia din afară - este în sine ceva cu formal și fără conținut sau caracterul propriu pe care-l prime din afară de el. Conținutul, direcția, intensitatea sentimentului o d în special ideile. Ignoti, spune foarte nimerit o zicătoare latină, c fără idei nu putem avea sentimente. Fără ideea de adevăr, bi frumos, datorie, dreptate, etc. , nu avem niciodată sentimen frumosului, adevărului, binelui, datoriei. Sentimentul religios face nici o excepție de la această regulă generală. Cînd zic "sentiment religios" vrem să spunem că ideea de Dumnezeu există suflet, poate înrîuri în așa fel sufletul nostru, încît dă naștere u sentiment de iubire, de adorare, de independență, ș. a. față de El.

Fără ideea de Dumnezeu ca punct de plecare, sentimen religios nu se poate concepe. Dacă religia nu constă numai d rațiune și nici numai din voință, atunci nu poate consta nici d

reunirea raţiunii cu voinţa, căci lipseşte cimentul care să lege elementul intelectual de cel raţional, care e sentimentul.

Inspirat de raţiune, sentimentul dă impuls voinţei. Acelaşi rol îl desfăşoară sentimentul în religie. De aceea nu numai în formele inferioare, ci şi în cele mai înalte forme de religie, sentimentul are un rol important. Dar dacă sentimentul religios este sufletul adevăratei religiozităţi, nu-i mai puţin adevărat că, emancipat de controlul raţiunii călăuzitoare, sentimentul religios poate degenera în estetism, mulţumindu-se în loc de religie numai cu satisfacţia pe care o oferă arta. De aceea pentru sănătatea religiei este absolut necesar ca sentimentul să fie permanent nelipsit de corectivul raţiunii, altfel degenerează în sentimentalism. În general deci teoriile sentimentaliste îşi primesc valoarea cuvenită numai dacă-s corectate şi întregite cu teoriile intelectualiste şi voluntariste. Referindu-ne în special la teoria lui Schleiermacher, trebuie să observăm următoarele: cu profunde rezonanţe panteiste şi spinoziste, teoria aceasta e absurdă. A face din Dumnezeu un X necunoscut şi infinit, este o contradicţie şi un nonsens, căci un Dumnezeu necunoscut nu poate fi obiect al religiei, iar sentimentul de "dependenţă absolută", pe care-l produce acest infinit necunoscut, nu poate fi sentiment religios.

După cum am văzut, nu pot exista sentimente fără ideea care să le nască. De unde rezultă clar, că fără un Dumnezeu cunoscut, nu există SENTIMENT RELIGIOS, căci religia fiind un act de legătură personală cu suprema fiinţă creatoare, nu poate lua naştere decît din conlucrarea acestei fiinţe supreme care este obiectul adoraţiei sale. De aceea vagul sentiment al infinitului, aşa cum îl, preconizează Schleiermacher, accentuează împotriva acestuia că religia nu poate fi pusă tocmai în sentiment, partea cea mai josnică şi mai vagă a sufletului, precum şi că sentimentul de dependenţă este tot ce poate fi mai înjositor la oameni. Dacă religia stă în acel sentiment, atunci şi cîinii trebuie să aibă religie. În replica lui Schleiermacher că sentimentul de dependenţă faţă de Dumnezeu este nedespărţit faţă de sentimentul de mîntuire pe care îl are numai omul, Hegel răspunde că şi cîinele cînd i se dă ceva spre a-şi potoli foamea, poate asocia la sentimentul de dependenţă, de stăpîn şi pe cel de mîntuire.

Ce-i drept în religie avem şi un sentiment de dependenţă care exprimă o latură esenţială a ei. Numai că el nu epuizează întregul complex al sentimentului religios. Fără să fi reuşit a sesiza întru totul adecvat esenţa religiei subiective, Schleiermacher are meritul

de a fi pus cel dintîi un fundament psihologic solid în dezlegare problemei relativ la ființa religiunii.

Cît privește teoriile estetice, falsitatea lor se evidențiază lumina analizei critice a fanteziei ca fenomen sufletesc, precum din cunoașterea adevăratei însemnătăți pe care o are fantezia sfera religioasă. Ca fenomen sufletesc fantezia are în sine ceva ratiune întrucît ceea ce găsește bun de admirat întrunește aprobarea ratiunii, dar are și ceva din sentiment, deoarece gustarea frumosului descoperit sau creat de fantezie produce în suflet o vie și adîncă plăcere. De aceea fantezia poate fi considerată ca trăsătură ce unește partea intelectuală și cea sentimentală a sufletului nostru. Ea dispune de o considerabilă capacitate de a idealiza realitatea, totuși fantezia își are punctul său de plecare în ceva dat mai dinainte de ratiune sau de sentiment. Ea nu crează de la sine nimic: ci numai prelucrează idealizîndu-le elementele deja date.

Din aceasta rezultă că fantezia poate avea o mare însemnătate binefăcătoare asupra dezvoltării religiei, cînd aceasta există deja, poate fi însăși ființa sau punctul de plecare al religiei. Fantezia are un mare rol în religie. Nu există religie din care să lipsească sentimentul estetic: arta. O religie lipsită de conlucrarea fanteziei nu poate influența viața aderenților săi. De aceea religiunile vechi trăgeau în serviciul lor toate artele care puteau influența mai efectiv asupra inimii. Dar produsele fanteziei nu-s însăși religie, sentimentele estetice nu-s echivalente cu sentimentul religios, ci numai un complement al său.

Lipsit de controlul celorlalte funcțiuni sufletești și mai ales de al ratiunii, sentimentul estetic poate degenera ușor în plăsmuiri bizare. Din toate acestea rezultă că, religia nu poate rezida numai din fantezie. Pe de altă parte sentimentele estetice se deosebesc mult de cele religioase. Pe cînd sentimentul estetic privește numai frumosul însuși, fără a presupune nimic în dosul lui, sentimentul religios nu privește numai frumosul, ci e afectat mai mult de ceea ce se ascunde în dosul lui. Tezaurul nesfîrșit al frumuseții divine, de care frumosul senzual e numai un palid reflex. Obiectul religiei nu poate fi constituit numai din idealurile estetice, care sînt o imaginare, ci din ființe supranaturale, de a căror existență numai credinciosul e convins pe deplin.

O religie care s-ar întemeia numai pe sentimente estetice nu poate satisface setea de adevăr a ratiunii, nimic pe care să întemeieze moralitatea. Nici inima n-ar putea s-o mulțumească deplin pentru că inima nu se mulțumește numai cu ce e plăcut

dorește motive și justificări, pe care le dă rațiunea. Apoi nu orice întrunește condițiile cerute pentru a găsi satisfacție în artă. Pentru aceasta e nevoie și de un anumit grad de cultură și de un anumit temperament. Cine nu îndeplinește aceste condiții, acela nu poate găsi în artă o satisfacție adîncă și durabilă.

În baza considerațiilor de mai sus conchidem: religia nu este o fantezie, iluzie sau artă. Ea nu rezidă numai dintr-o funcție a sufletului, ci din întreg sufletul, ceea ce urmează să arătăm într-o prelegere specială.

FENOMENUL RELIGIOS E UN FENOMEN PSIHIC INTEGRAL.

Neajunsul teoriilor intelectualiste, voluntariste și sentimentaliste despre ființa religiei interne, constă în unilateralitatea și insuficiența lor. Pornind de la ideea greșită că religia se integrează în șirul faptelor sufletești obișnuite și considerînd-o unii sub latura sa naturală sau strict umană, au căutat să o explice ca pe un simplu produs al sufletului. Și astfel procedînd pe o cale greșită, n-au fost în stare să sesizeze specificul religiei interne. De fapt, diferitele teorii despre ființa religiei interne ne arată mai mult ce nu este, decît ce este religia internă.

Dacă ne înfățișăm cu mintea ceea ce trebuie să fie religia internă, așa cum rezultă din punerea în relief a greșalelor fiecărei teorii expuse și apreciate critic, atunci aproape am putea spune ce este religia, dar cînd este vorba să exprimăm în cuvinte ceea ce susținem că știm, atunci ca răspuns la această întrebare se potrivește ceea ce afirmă fer. Augustin despre noțiunea de timp: Queris quid sic nescio, non queris scio.

Totuși să încercăm să cuprindem în cuvinte înțelesul cuvîntului religie, sau mai bine zis ființa religiei interne.

Privită din punct de vedere sufletesc religia internă nu este ceva intelectual și teoretic, nici numai ceva voluntar, nici numai sentiment sau fantezie, ci toate acestea la un loc, ba chiar mai mult decît aceasta, este sinteza integrală și cea mai deplină a celor mai înalte însușiri și funcțiuni a sufletului puse în serviciul a două idei și anume: ideea de Dumnezeu și ideea de legătură a omului cu El. Caracterul religiei interne e acela că reprezintă un fenomen psihic integral, adică pune sufletul omenesc în totalitatea lui de: intelect, sentiment și voință, în raport cu divinitatea. În această sinteză

integrală stă specificul formal al sentimentului religios car distinge categoric de celelalte fenomene psihice.

În desfăşurarea fenomenului religios punctul de plecare cunoaştem: cunoaşterea lui Dumnezeu, a raportului ce trebuie să între El şi om, precum şi a condiţiilor de realizare a acestui rapo De unde rezultă că începutul fenomenului religios este de natu intelectuală, este o doctrină ce cuprinde în sine o concepţie religioa mai mult sau mai puţin dezvoltată.

Continuarea o face voinţa, care determină întreaga fiinţă omului ca să-şi controleze viaţa potrivit raportului de supunere ascultare faţă de divinitate, aşa cum ni-l dictează mintea lumina uneori de farul revelaţiei divine. De aici nevoia unei norme s reguli practice de conduită şi de viaţă ca şi morala.

Vine apoi la rînd sentimentul. El produce în suflet nespu plăcere, ce decurge din conformarea voinţei umane cu cea divi iar fantezia înaripată, gîndirea spre a se ridica cît mai sus, ş cunoaşte cît mai bine pe Dumnezeu, prezintă voinţei datoria pe c o are de îndeplinit, ca pe ceva foarte firesc şi uşor de îndeplin măreşte în inimă plăcerea produsă de îndeplinirea acestei datori crează simboluri prin care se exprimă în afară şi se consolidea lăuntric realitatea acestor complexe stări sufleteşti, care e fenome religios. Prin această latură, religia se apropie de artă, dar nu confundă cu ea, ci se deosebeşte prin faptul că nu se opreşte nu la contemplarea frumosului, ci caută să-l şi traducă în faptă, să trăiască.

Lipsită de vreunul din aceste elemente, religia nu-i deplină posibil ca religia să trăiască şi să se reducă numai la unul sau cîteva din aceste sentimente. Dar la astfel de cazuri nu întruchipea adevărata ei viaţă. În consecinţă o astfel de religie desfigurată ciuntită nu poate produce efecte necesare, nu-i în stare să satisf omul întreg.

Dacă-i redusă numai la doctrină, religia devine filosofie metafizică. Dacă se mărgineşte la norme de conduită, religia dis în faţa moralei, întrucît acţiunea morală nu este în sine în necesar religioasă. Dacă stă numai în sentiment, se pierde în mis De unde rezultă clar că, religia este deplină numai prin puner funcţie şi prin valorificarea tuturor facultăţilor sufleteşti. Dumnezeu trebuie să fie cunoscut, simţit şi sfinţit, adică voinţ îndeplinită, numai atunci avem religia deplină, atît sub for subiectivă cît şi sub forma ei obiectivă.

Din cele de mai sus rezultă să desprindem adevărul: Trăirea religioasă nu-i o simplă "facultate" sau "atitudine" în rînd cu celelalte facultăți sau trăiri sufleteşti, ci e un sentiment mai profund decît toate. Ea angajează pe întreg omul, cere o încadrare totală într-însa, pretinde ca omul să adere cu ființa totală la ea. Căci spre deosebire de orice altă manifestare a spiritului omenesc, chiar de filozofie, religia revendică omul întreg, şi în cônsecință pune sub gîndul lui Dumnezeu toată ființa umană. Că religia are un caracter totalitar, aceasta ne-o dovedeşte şi faptul că viața unui ins sau a unui popor credincios este întreagă, altfel decît a unui necredincios, iar viața unui popor cu o anumită religie este întreagă, altfel decît a altuia cu o religie deosebită. Prin urmare religia nu-şi are sediul în numai una din cele trei facultăți sufleteşti, nici nu ocupă un loc periferial în sufletul omului; dimpotrivă ea angajează şi umple toate facultățile sufleteşti şi toate sînt în centrul manifestării sufleteşti.

Este aproape de prisos să mai spunem că trăirea integrală a religiei nu se întîlneşte în orice formă de religie pozitivă, ci numai în aceea care a făcut cunoscut adevărul religios în toată amploarea lui, care cere omului să-l iubească pe Dumnezeu din toată inima sa, din tot sufletul său, din toată virtutea (voința) sa şi prin tot cugetul său, adică în creştinism.

Cum se explică această însuşire unică a religiei de a cuprinde în trăirea ei pe întreg omul? De unde acest caracter de răspundere şi de participare totalitară a fenomenului religios? Din două pricini: 1. Revelația care constituie ființa şi temelia religiei reprezintă cea mai puternică năvală a transcendentului sau absolutului spre om; ca atare puterea ei de revendicare a omului este nemărginită; îl cuprinde pe întreg omul şi-i răspunde la năzuințele lui fundamentale şi permanente. Iisus Hristos, întemeietorul religiei creştine, fiind culmea desăvîrşită a revelației divine, puterea lui de revendicare a omului e supremă şi totalitară, nu numai prin faptul că ne dă o pildă de putere morală, ci şi prin aceea că e Dumnezeu şi ca atare obligă pe orice conştiință în mod absolut. Ne revendică cu putere absolută. 2. Religia exprimă setea omului după cele mai înalte regiuni ale realității, după ultimele coordonate ale existenței. Fiind cea mai puternică năvală a ființei umane spre realitate şi anume spre cea mai principală realitate. Iar în general năvala spre realitate fiind substanța fundamentală a omului, urmează că religia, e cea mai generală expresie a acestei substanțe fundamentale. În consecință

este mai adîncă şi mai una cu fiinţa umană decît orice manifesta spirituală a ei.

Pentru aceste două motive principale arătate mai sus, revelaţi o manifestare ce angajează toate puterile omeneşti, sufleteş cunoaşterea, voinţa, simţirea, etc.

Dar caracterul de fenomen psihic integral al trăirii religioase explică în natura spiritului uman. Căci religia nici cea n autentică, supranaturală ce lucrează prin revelaţia divină dumnezeiescul har, nu desfiinţează trăsăturile specifice ale sufletu uman şi nici legile mecanismului său de manifestare. Harul divin distruge natura omului, ci o ridică şi o desăvîrşeşte, mlădiindu într-o oarecare măsură după felul lui de a se manifesta. El mlădiază după specificul sufletesc al insului şi al neamuri Dovadă despre aceasta este faptul de netăgăduit că nu toţi oame ca inşi sau ca popoare trăiesc ideea religioasă la fel. În sî creştinismului constatăm mai multe tipuri de realizare a desăvîrş creştine. Sfinţii se disting prin anumite virtuţi specifice. Prin în natura sa şi prin legile mecanismului său de manifestare, suf omenesc acţionează unitar şi totalitar. Sufletul omenesc e unic toate trăirile sale, se manifestă întreg şi unitar. Cu alte cuvinte dosul fiecărui act sufletesc stă întotdeauna întreaga individualita sufletului respectiv, - numai că predomină ca ton sau culo fundamentală a manifestării cînd unul cînd altul, - din modurile manifestare. Cînd predomină intelectul avem de-a face cu un act cugetare, cînd predomină voinţa se impune un act voluntar. Da toate cazurile manifestarea e a întregului suflet, nu numai a u părţi sau fracţiuni a lui, ca şi inteligenţa şi sentimentul; voinţa exemplu nu-i o putere cu existenţă aparte sau independentă celelalte, ci este numai una din diferitele feţe sau aspecte ale acelei unităţi sufleteşti şi ca atare stă în strînsă legătură cu ideile şi sentimentele fără de care nu poate exista.

Sufletul omului nu este împărţit în compartimente care ar co spunde fiecare unei facultăţi a spiritului în care ar fi independent unele de altele, unitatea sufletului nu este fărîmiţat felul acesta. Sufletul unic, lucrează şi se manifestă în chipuri dife dar întotdeauna este acelaşi, întreg şi unitar, prezent în orice mo său de manifestare. Unor vederi asupra sufletului împărţi fărîmiţat în diferite compartimente li se opun psihologia ştiinţ mai nouă şi raţiunea sănătoasă.

E drept, psihologia clasică sau tradiţionalistă preconizează facultăţi sufleteşti, ca trei puteri bine distincte între ele.

psihologia ştiinţifică din ultimul timp nu mai admite cele trei facultăţi ale sufletului. Nu se mai admit în psihologia actuală: facultăţile sufleteşti, ci numai modul de manifestare sau funcţiuni fundamentale ale sufletului. Prin urmare, întrucît sufletul se manifestă în orice act al său, întreg şi unitar, întrucît dumnezeiescul har lucrează după legile fireşti, de manifestare a sufletului, întrucît religia este cea mai profundă şi corespunde celor mai fundamentale cerinţe şi năzuinţe ale sufletului uman, este firesc ca trăirea religioasă să fie cel mai integral fenomen sufletesc.

Dar, deşi este sinteza cea mai desăvîrşită a celor mai înalte facultăţi, însuşiri şi funcţiuni a sufletului omenesc, totuşi religia îşi are centrul şi sediul cu deosebire şi mai mult în sentiment. Revelaţia este în primul rînd sentiment. E o anumită stare a omului de a transpune, a simţi cu întreaga fiinţă intelectuală, voinţa şi afectul faţă de fiinţa divină. Această atitudine conţine în sine toate elementele care alcătuiesc revelaţia şi în ea se cuprind şi se contopesc toate elementele care alcătuiesc structura sufletului şi toate aspectele de manifestare ale acestuia. Ea este ceea ce constituie sentimentul religiei în forma sa primordială, este ceea ce exprimă adevărata fiinţă a religiei din punct de vedere al structurii sale specifice psihologiei.

Această prerogativă a sentimentului de centru al trăirii religioase, îi revine în baza naturii sufletului omenesc. Căci pe cînd intelectul şi voinţa sînt acţiuni sufleteşti ce se referă la lumea externă, cel dintîi traducînd lumea materială, într-o lume de idei, iar voinţa traducînd lumea externă, ideile şi sentimentele în mişcări şi fapte, sentimentul e acţiunea centrală sufletească. Pe lîngă aceasta dintre cele trei moduri fundamentale de manifestare a sufletului - sentimentul - cum am spus, avea cea mai mare întindere. În afară de sentiment şi afect ca atare, un sentiment oarecare mai mult sau mai puţin vag, se găseşte la baza oricărei idei, iar de cele mai multe ori acţiunile de voinţă nu-s decît sentimente concretizate. Sentimentul este baza sau chiagul (cheia) vieţii noastre sufleteşti. De aceea cine-i stăpîn pe inimă, pe sentimentele unui ins, poate fi sigur că-i stăpîn pe întreaga lui fiinţă, de gîndire şi pe faptele lui. Rezultă de aici că însăşi natura şi însemnătatea sentimentului în ansamblul vieţii sufleteşti, fac din el un sediu prim al revelaţiei interne. Rolul sentimentului de a se inspira din luminile ce le dă raţiunea de a da imbold voinţei, se desfăşoară şi în cadrul religiei. În sufletul oricărui om credincios se produce următorul proces: mintea înfăţişează pe Dumnezeu ca suprema desăvîrşire, iar legătura cu El, ca tot ce poate

fi mai înălțător. Sentimentul adaugă în sufletul omului cea m înaltă și curată fericire și mulțumire. Aceasta face ca voința să hotărască a intra în legătură cu Dumnezeu, să o întrețină neconte și să aplice în viață consecințele acestei legături, așa cum înfățișează mintea și le confirmă sentimentul. Numai că nu t oamenii își dau seama deopotrivă de acest proces psihic prin ca trec. Chiar dintre cei deprinși și cu analiza stărilor sufletești puț își dau seama de ființa religiei. Pentru unii sînt hotărîtoare e mentele intelectuale, pentru alții cele morale, iar pentru alții c sentimentale, de aici înțelegerea greșită și unilaterală a religi Desigur, în determinarea religiei își spune cuvîntul temperamen cît și felul culturii primite.

În acest rol eminent al sentimentului, în cadrul religiei inte este decisiv și faptul că stă în ființa divinului că nu poate fi cupr întru totul de categoriile raționale, ci poate fi simțit numai sentiment - inimă. Sentimentele sînt primele stimulări a divinului sufletul omenesc și felul cel mai intim în care poate primi în sine Dumnezeu, rămîne pînă la urmă tot simțirea. De aceea, Creator dat sufletului omenesc structura și mecanismul de manifestare n sus arătat.

Cu toate acestea religia nefiind pur chestiune de sentiment, nu însemnat al sentimentului de desfășurare a sentimentului religi nu justifică exagerarea importanței sentimentului și nici reducer religiei la sentiment. Întîi pentru că sentimentul singur nu po naște și întreține fenomenul religios, nici nu exprimă întreg religie. Al doilea pentru că sentimentul, lipsit de lumina și contro rațiunii, călăuzitoare, degenerează în extremele unilaterale : misticismului bolnăvicios. De aceea pentru sănătatea religiei e absolut necesar controlul rațiunii și corectivul ei. Pe de altă pa religia fără voință se reduce la sentimentalism, lipsit de realiz practice. În concluzie finală: religia e un fenomen psihic integ Divinitatea se face vădită și se descoperă în cel mai intim lăuntru vieții personale, omenești și de aceea religia se manifestă sentimentul intelectual și voință. Prin multilateralitatea fenomenul religios antrenează toate laturile vieții noastre sufleto el prinde toate punctele spirituale, vitale ale omului în mod unitar în centrul cel mai adînc al vieții sale personale. Angrenarea tutu funcțiunilor spirituale cum sînt voința, e absolut necesară pentr dezvoltare sănătoasă a religiei. Ca atare religia nu-i o simplă tr sufletească, ci e cea mai profundă și mai autentică și mai centr manifestare sufletească umană, deosebindu-se categoric de to

celelalte fenomene sufleteşti. Orice aşezare a fenomenului religios într-un organ oarecare psihic sau într-o anumită sferă de funcţiuni sufleteşti este unilaterală, pentru că fenomenul religios adevărat şi sănătos rezultă din sinteza deplină a celor mai înalte însuşiri ale sufletului. Revendicînd totalitatea omului ca una care nu se adresează numai minţii, sentimentului, voinţei, ci întregii fiinţe omeneşti, adevărata religie este o stare şi o atitudine totală a omului.

COMBATEREA TEORIILOR PSIHOLOGISTE RELIGIOASE UNILATERALE ŞI CARE GENEREAZĂ MISTICISMUL BOLNĂVICIOS ŞI FIDEISMUL.

Critica teoriilor psihologiste unilaterale cu privire la fiinţa religiei pe care le-am însumat în intelectualismul, voluţionismul şi sentimentalismul religios, apoi dovedirea faptului că religia e un fenomen psihologic integral, a fost destul de solidă discutarea şi combaterea punctelor de vedere unilaterale despre fiinţa religiei, care dau naştere misticismului bolnăvicios.

Totuşi actualitatea deosebită a acestei chestiuni ca şi primejdia mare pe care ar reprezent-o pentru viaţa religioasă sănătoasă, misticismul şi fideismul ne fac să zăbovim în chip special asupra lor. Atît misticismul bolnăvicios cît şi fideismul au la bază un chip unilateral şi cu totul greşit de a vedea fiinţa religiei. Geneza principală a misticismului bolnăvicios se reduce în primul rînd la urmările păcatului strămoşesc asupra naturii omeneşti. Datorită pervertirii naturii omeneşti, mai ales pe latura spirituală, pe care le-a pricinuit păcatul strămoşesc, funcţiunile sufleteşti nu se mai desfăşoară normal şi echilibrat. De aceea de multe ori cele trei puteri spirituale fundamentale, în care pulsează viaţa religioasă: cunoaşterea, simţirea şi voinţa, nu sînt cuprinse şi antrenate la fel de intens de către fenomenul religios, de asemenea o manifestare vitală poate predomina în detrimentul celeilalte, sau poate trece în spatele acesteia. Aşa se face că religia poate fi acoperită sau chiar absorbită de cult, de doctrină sau de morală. Dar ceea ce nu-i crescut din rădăcinile tuturor funcţiunilor sufleteşti fundamentale ale omului nu-i religie în adevăratul sens al cuvîntului, nu poate fi socotit ca ceva ce se confundă cu religia, ci trebuie să fie considerat ca formaţie bolnăvicioasă sau parazitară a religiei.

În special geneza misticismului bolnăvicios se reduce la sentimentalismul religios unilateral care reduce religia la afectivitate. Căci de aici mai este numai un pas pînă la susţinerea că trăirea

religioasă e un val de sentimentalism pur, care întunecă cu tot raţiunea şi care n-are nevoie de luminile acesteia. Misticism religios e un exemplu clasic de rătăcire şi împotmolire sentimentalism şi subiectivism, iar fideismul e un sentimentalism atît de năvalnic - dublat cel puţin în aparenţă de a crede fără a în colaborare elementul raţiunii. E un fel de năzuinţă oarbă irezistibilă de a crede.

Dar să le cunoaştem pe fiecare în parte, pentru că numai aşa putem da seama de neajunsurile lor. Cunoaşterea şi aprecierea critică ne va edifica asupra rolului nefast, pe care-l joa interpretarea unilaterală a fenomenului religios, mai ales din pun de vedere sentimental, cînd se renunţă la aportul voinţei şi raţiunii.

Redusă la sentimentalism, religia e lipsită de baza ei raţională voliţională. În consecinţă ea nu mai poate fi o trăire religioa sănătoasă şi echilibrată, ci decade în manifestări unilatera dezechilibrate şi bolnăvicioase, care desfigurează cu totul adevăra viaţă religioasă. Ne gîndim în special la sectarism, la misticism bolnăvicios şi la obscurantism, care generează şi întreţin o ser întreagă de rătăciri ca: superstiţiile, ocultismul, teosofia, magi bigotismul, fideismul, fanatismul, practicile divinatorii şi altele.

Cînd vorbim despre misticismul bolnăvicios, trebuie să înţelege numaidecît că trebuie să-l deosebim radical de misticismul sănăt şi echilibrat, de mistica religioasă patristică şi ortodoxă, prin care realizează o cunoaştere conştientă şi superioară a lui Dumnezeu.

Misticismul unilateral e un sistem de cunoaştere care tăgăduieş raţiunii capacitatea de cunoaştere religioasă. El porneşte de la ide greşită, că fiecare om care vrea să-l cunoască pe Dumnezeu primeş înlăuntrul său pe cale superioară o luminare deplină, mulţumi căreia i se măreşte capacitatea de cunoaştere. Cu alte cuvi divinitatea poate face omului anumite comunicări sau descoper directe şi anume prin mijlocirea unor înţelesuri misterioase nedesluşite. Este vorba deci despre o iluminare iraţională, pe ba unui extras sentimental, în care sufletul omului poate cunoa divinitatea şi prin ea lucrurile mai presus de fire. După cum se ve avem de a face cu un misticism iraţional în care trăirea religioa este val ce întunecă mintea. De fapt misticismul acestă manifest deplină neîncredere în puterile raţiunii şi-şi caută refugiul numai meditaţia obscură, nelogică şi nelămurită.

Cu cît misticismul e mai mare, cu atît misticismul se consid mai consolidat. Promotorii misticismului sînt inzii vedici, neoplatonicii în frunte cu Plotin, curentul mistic popular ce a

avînt mai ales în timpul reformei protestante, filozofii mistici Valentin Weigel şi Iacob Bohme, Krause (+1832) , intuiţionismul modern afirmat de Bergson, care susţine că numai intuiţia ca recepţionare spontană a adevărului poate duce la cunoaşterea directă esenţială şi imediată. În fine drumul lung al misticismului dezechilibrat îl deschide şi teza filozofului Ed. von Hartmann, după care cunoaşterea cade în inconştient, ceea ce are drept consecinţă oscilarea vieţii psihice între conştient şi inconştient, din care se nasc mai uşor tot felul de manifestări de misticism bolnăvicios.

Teoria misticistă sufere de toate neajunsurile sentimentalismului religios. Misticismul religios bolnăvicios ne arată limpede că sentimentul religios lipsit de corectivul raţiunii degenerează în sentimentalism fals şi devine izvorul celor mai dese devieri religioase, de la sublim el decade în banal şi ridicol. Unul din neajunsurile sale, care-l fac bolnăvicios este şi faptul că misticismul atribuie cauzele fenomenelor naturale nu unor condiţii reale şi verificate, ci le aşează într-o zonă misterioasă pentru că, pentru el nu există nimic logic şi raţional. ci numai impresionant şi emotiv care atrage exclusiv sentimentul necontrolat.

De aceea el prinde mai ales la oamenii simpli, lipsiţi de luminile ştiinţei, dar neseriozitatea misticismului trădează şi faptul că degenerează în extravaganţe subiectiviste şi în atîtea desfigurări grave ale trăirii religioase.

Remedierea misticismului stă numai în punerea de acord a sentimentului cu raţiunea, ceea ce e foarte greu de realizat mai ales în mediul fideist, popular, fără luminare religioasă şi ştiinţifică corespunzătoare.

O consecinţă a frămîntărilor mistice este şi fideismul, un fel de teologie sau filozofie specială a credinţei, care se reduce în esenţă la tendinţa de a atribui prea puţin raţiunii şi prea mult credinţei. El prezintă două forme şi anume: fideismul nekantian şi fideismul de bază kantiană sau pozitivistă. Consecinţa tezei protestante, despre distrugerea totală a firii umane prin păcatul strămoşesc, fideismul s-a accentuat sub înrîurirea filozofiei kantiene, luînd forma unui neofideism kantist, pozitivist, pragmatist, agnosticist. Eroarea fideismului nu constă în aceia că atribuie un rol mare credinţei, ci în faptul că dă prea mare importanţă credinţei, în detrimentul raţiunii, sacrifică cu totul raţiunea în favoarea credinţei. Căci după părerea lui - numai credinţa singură şi fără concursul raţiunii oferă posibilitatea cunoaşterii religioase.

După cum vedem, fideismul acordă un rol absolut şi exclusiv seama credinţei, contestînd totodată raţiunii posibilitatea cunoaştere. Influenţat în mare măsură de filozofia lui Ka Protestantismul a născut teologia cea mai pronunţată fideistă. E vorba despre renumita teologie dialectică, o teologie a cri promovată de filozoful danez: Soren Kierkegaard (1815-1855) împreună cu adepţii săi: teologul calvinist Karl Barth, lutera Friederich Cogarten, Emil Brunner, şi alţi filozofi şi teologi scriitori grupaţi în jurul revistei "Zeichen der Zeiten".

Renunţînd radical la raţiune şi la filozofie în domeniul relig această sectă protestantă pretinde că, între religie şi filozofie e conflict, care nicicînd nu va putea fi soluţionat pe cale logică pen că temeiurile religioase sînt revelaţionale şi se adresează exclu credinţei, pe cînd temeiurile filozofice sînt naturale şi se adrese raţiunii.

Toată dialectica acestei teologii constă în evidenţierea contr tului ireductibil dintre credinţă şi raţiune, care se concretizea după ea în aşa numitele "antinomii" şi "paradoxuri". Cu cît ce poate fi prezentat mai absurd din punct de vedere raţional, cu va fi mai adevărat şi mai demn de crezut. E aici radicalizarea maximum a vechiului: "credo quia absurdum". Tragicul omu preocupat de problema mîntuirii constă tocmai în faptul de a se g în faţa acestor implacabile antinomii. Căci tot ceea ce aparţine Dumnezeu e deasupra logicului, iar tot ceea ce aparţine omulu dedesuptul transcendentului. De aceia omul nu poate să înainteze cale raţională de loc, spre acest domeniu, cu atît mai puţin pe c sentimentală. Ca o consecinţă a acestui fel de a vedea lucrurile, to se reduce în teologia dialectică, la credinţă şi numai la credinţă.

Teologia dialectică menţine şi accentuează aceste "antinom tocmai pentru ca credinciosul să fie dus la disperare, adică să transpus "în criză". Ajuns în această stare precară, credincios silit să aleagă între cele două alternative (entweder-oder) , adică se decidă a rămîne definitiv fie de partea lui Dumnezeu, fie partea omului. În consecinţă întreg meritul omului, care mîntuieşte este acela de a ieşi din raţional în iraţional, din armo şi logic în paradox şi antinomic, încît legea supranaturală, divin devină maşină teonomică de viaţă a sa. Nu-i greu să observăm fideismul teologiei dialectice degenerează în absurd şi impos întrucît deschide între Dumnezeu şi om o prăpastie atît de mare viaţa religioasă devine în cazul că afirmaţiile sale ar fi adevărate neputinţă de realizat. Căci un om în sufletul căruia s-a stins

putere de vibrație pentru Dumnezeu, nu mai poate fi subiect de legătură cu Dumnezeu. Omul e adus la totală pasivitate disperată. Rezultă de aici că nici o putere sufletească nu funcționează în procesul religios. Dar Kierkegaard dacă mai folosește voința pentru al său "salt în punctul în care Dumnezeu cel veșnic a trebuit să îmbrace existența temporică pentru a salva oamenii", încolo toți ceilalți reprezentanți ai Teologiei dialectice renunță la tot ceea ce constituie deplinătatea ființială a fenomenului religios.

Nici nu se poate astfel, de îndată ce de dragul supranaturalului Teologia dialectică a renunțat cu totul la natural, pentru Dumnezeu a sacrificat cu totul pe om pentru credință, a ucis rațiunea față de normal și echilibrat și a preferat anormalul și criza. De aici febrilitatea haotică și dramatică a acestei teologii dialectice, care nu lasă să mai rămînă nimic din religie, nici dogma pentru intelect, nici dragostea pentru sentiment, nici cultura sa morală pentru voință. Totul, totul absolut se reduce la credință și depinde numai de credință. Dar și actul acesta nu are nimic la om, ci numai la Dumnezeu. În felul acesta, teologia dialectică se prezintă ca limita cea mai de jos, la care a ajuns radicalizarea totală a dogmei protestante clasice, despre mîntuirea omului numai prin credință (sola fide) . Căci ea a desființat bazele sufletești și ființiale umane ale trăirii religioase pentru a degrada viața credinciosului protestant la un adevărat coșmar chinuitor.

Este incontestabil faptul că credința este un factor constituient al fenomenului religios și ca atare mijlocește mîntuirea. Numai că, credința ca și religia în general nu se reduce la un singur compartiment al sufletului. Ea nu poate fi o credință fanatică și oarbă, lipsită de orice substrat rațional, după cum nu poate fi nici o credință moartă, adică fără fapte. La procesul credinței participă activ întreg sufletul. Pentru a fi sănătoasă, echilibrată și roditoare de mîntuire, credința trebuie să apeleze la toate facultățile sufletești ale omului. În fine, defectul grav al fideismului se evidențiază și din alte consecințe fatale pe care le are asupra trăirii religioase. Căci el dă naștere sau întreține - împreună cu misticismul bolnăvicios - următoarele manifestări religioase: fatalismul, bigotismul, fanatismul, șovinismul religios, superstiții ș. a. ; toate manifestări deviate, degenerate, morbide, care aduc grave prejudicii trăirii religioase.

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ IDEALISTĂ ȘI COMBATEREA EI.

Rezumarea concepției filozofice idealiste despre religie împreunată cu anumite greutăți. Cea dintîi greutate se leagă conceptul sau noțiunea filozofică de idealism. E lansat pe la sfîrș sec. al XVII- lea pentru a indica opoziția față de materialism. A concept filozofic de mare importanță și de mare actualitate mai azi, nu oferă siguranța care să îndepărteze orice echivoc. Căci fi format prin alergarea la ideia platonică, el lasă să se creadă că c ce exprimă el, are ceva comun cu platonismul. Pe acest sîmbure ambiguitate s-a clădit foarte ușor un echivoc care duce după sin denaturarea adevărului și astfel foarte curînd s-a vorbit despre idealism platonic și de atunci încoace se vorbește despre platoni ca despre o școală idealistă. Fără să mai țină seama că filozofia Platon este doctrina despre idei și nicidecum tendința modernă d reduce existența la gîndire. De fapt la Platon și la cugetăto creștini, ideia înseamnă chipul spiritual, esențial al unui lucru, ti ideal sau prototipul existenței așa cum se prezintă el în noțiune mai ales în cugetarea ființială tipică Creatorului. Ideile platoni sînt modele suprasensibile, imateriale, desăvîrșite și veșnice la ca lucrurile lumii sensibile participă ca un reflex palid. Ele si transcendente față de lumea revenirii, dar există și-n afară de n deasupra noastră, ne sînt exterioare și ca atare sînt reale. Pr urmare, filozofia lui Platon se prezintă ca un realism categoric și doctrina cea mai opusă idealismului modern. De asemen idealismul filozofic creștin nu stă în contradicție cu realismul, că învață că ideile creatoare ale lui Dumnezeu s-au concretizat i lumea corpurilor, ca element, de idei, de năzuințe către un anum scop pătruns, ceea ce e material. Cu totul altfel se prezintă ideali mul modern. De notat mai întîi că filozofia modernă a schimbat un de vorbire în problema ce ne preocupă aici, ea întrebuințea cuvîntul idee în înțelesul de tot ceea ce este cugetat, precum și, înțelesul de reprezentare simțuală. Idealismul modern s-a născut o reacțiune împotriva realismului și a emis - cum era de așteptat un punct de vedere contrar acestuia. Pe când realismul a trăsătură principală cugetarea realității prin plecarea de la noțiune fundamentală a lucrurilor și substanței și susținerea că, cunoașter redă realitatea, este imaginea acestuia, idealismul este antireali constă în tendința de a reduce orice existență la gîndire. Pentru lucrurile sensibile sînt în noi (esse et percipi) . Lumea

reprezentarea mea, iar ideile sînt tot în noi, şi numai în noi fie că se prezintă ca un produs al impresiilor şi se reduc la senzaţii (D. Hume) , fie că constituie forme ale intuiţiei noastre (Kant) . Deci idealismul e curent filozofic care învaţă că întreaga realitate este numai un produs şi un conţinut al conştiinţei, iar lumea externă (obiectivă) este numai o reprezentare (închipuire) pur subiectivă a omului.

După aceste precizări ne punem întrebarea: care este ocupaţia idealismului despre religie? Răspunsul nu-i uşor, că e foarte greu de prins într-un sistem închegat şi unitar felul cum vede idealismul religia, mai ales în această privinţă idealismul oferă un tablou neclar. De altfel idealismul nu-i unitar nici ca idei nici ca metodă. Pe de altă parte idealismul nu şi-a pus problema creerii unei noi religii, ci mai mult a unei concepţii despre lume şi viaţă. Dar tocmai prin aceasta el are atingeri cu problema religiei. Pentru ilustrare vom înfăţişa aici poziţia religiei în cadrul idealismului german, început de Kant şi închis de Hegel. În general, idealismul german oferă din punct de vedere religios un tablou neclar şi divers. Negînd omului orice pretenţie de a cunoaşte lucrul în sine, Kant ajunge la concluzia că absolutul contingent este intangibil şi incognoscibil, pentru inteligenţa noastră. De aceea în "Critica raţiunii pure" (Kritik der reinen Verkunft) el tăgăduieşte posibilitatea de a dovedi ştiinţific existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Existenţa e posibilă numai în lumea fenomenelor date în timp şi spaţiu şi n-are nici un înţeles în lumea absolutului, care e dincolo de timp şi spaţiu. Încît cuvîntul există alăturat la ideia de Dumnezeu, indică o simplă poziţie logico-formală, un raport între subiect şi predicat, nu un predicat real în sens existenţial. Întrucît e posibilă pe cale raţională, teoretică, dovedirea existenţei lui Dumnezeu, argumentele raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu sînt sofisme şi fără putere. E absolut imposibilă o justificare raţională a religiei. Dar întrucît din punct de vedere moral existenţa lui Dumnezeu e absolut necesară nu ca un ideal, ci ca o realitate, această existenţă se impune ca o necesitate a raţionamentelor practice şi cu atîta tărie încît lumea raţiunii - zice Kant - trebuie suspendată pentru a face loc credinţei. Credinţa e acceptarea a ceea ce postulează raţiunea practică. Pînă la urmă, Kant reduce religia la morală. În concepţia lui Kant, Biserica devine o comunitate morală şi nevăzută, care prezintă unitatea tuturor drepţilor, legaţi de morala divină. Dogmele nu-s necesare, fiind simple teorii privitoare la fiinţa suprasensibilă, ceea ce nu poate fi cunoscută raţional. În fond, Kant vrea să întemeieze o viaţă

religioasă naturală, care înlătură "balastul" revelați transformînd-o într-o simplă filozofie cu caracter moral.

Explicînd obiectivitatea lumii ca izvorînd din activitatea eului înclinat din naştere spre misticism, Fichte n-a putut sesiza bi fenomenul religios. După el, despre Dumnezeu putem şti form adică structura şi nu conținutul. Misterele credinței nu-s admisib pentru că ele nu pot fi însuşite în chip spiritual. Căzînd pra panteismului idealist ori monismului spiritualist, adică reducîn toată existența, pe Dumnezeu şi lumea la spiritul uman, pe car îndumnezeieşte. Fichte socoteşte că "Homousia" (desființar umanului cu divinul) este cea mai înaltă pricepere. Omul, lume conştiința, sînt metamorfoze, etape ale vieții divine.

Confundînd lumea naturii şi lumea spiritului Schelli profesează şi monismul spiritualist şi face trecerea de la idealism subiectiv a lui Fichte la cel absolut a lui Hegel.

Elementele filozofice religioase ale lui Schelling se contureaz confuz şi incoerent. Divinitatea e suprema conştiință ce cuprind totul, sinteza tuturor opozițiilor, ea are în esența ei ultimă, intimă tendință irațională, grație căreia se smulge infinitului pentru deveni finit (individualitate) . Dar acest finit devenit acu independent nu urmăreşte acum decît să se întoarcă iarăşi Divinitate, ceea ce e o altă față a procesului istoric căruia Schelling dă un sens teologic. Pentru Schelling Hristosul istoric este num simbolul unei idei. Şi astfel un Hristos istoric devine de prisos.

Pornind de la teza: tot ceea ce e real e şi rațional, iar tot ceea c rațional- logic e totodată şi real, ceea ce înseamnă în fond realitatea e în funcție de rațional. Hegel învață astfel: princip inițial şi esența primară a lumii e rațiunea şi ideia universală, adi spiritul absolut, cauza a toate ce sînt. Lumea materială e numai manifestare şi întruchipare a ideii absolute. Religia face parte d sfera absolută a spiritului. Ea e o întrupare a ideii şi caută să rezolve interesele supreme ale spiritului. Religia, arta şi filozofia, conținut comun şi nu se deosebesc decît prin forme care străduiesc să exprime acest conținut.

Fiind profund realistă, concepția creştină despre lume şi desp viață nu se poate împăca nici cu concepția idealistă, în general şi cu felul acesteia de a vedea religia. Idealismul subiectiv duce scepticism deplin şi la uciderea cugetării; nu numai că fa imposibilă orice ştiință, dar face fără sens orice cugetare şi lucr spirituală, personală. Caracterul nenatural şi slăbiciunea acest sistem ne scutesc de o combatere cu argumente raționale. Un ast

de sistem e cu totul contrar spiritului realist al unei religii ca cea creştină.

În special observăm următoarele: raportul de excludere dintre ştiinţă şi credinţă rezultă din idealismul în care se zbate întreaga filozofie a lui Kant. Cauza acestui dualism constă în reducerea existenţei la lumea fizică. Dar această reducere nu se poate susţine nici chiar din punct de vedere al kantianismului. Căci însuşi Kant spune: a vorbi despre ceva care ne apare adică despre fenomen, fără a exista ceea ce apare, adică "de lucrul în sine", sau "numenul" ar fi absurd (Critica raţiunii pure, p. 28) . Dar tot atît de absurd este de a afirma că acest ceva care există, nu se poate cunoaşte fiindcă cunoaşterea e condiţia absolută a existenţei. Întreg sistemul kantian se reazimă pe realitatea acestei lumi invizibile, a lucrurilor în sine şi a reduce aceste realităţi la simple funcţiuni, care par să fie o realitate fără a fi, înseamnă a sprijini sistemul însuşi pe astfel de ficţiuni. Kant a căutat să corecteze această lacună, clădind cu credinţă acolo unde a crezut că trebuie să distrugă cu raţiunea. Cît priveşte pe Fichte, Schelling şi Hegel, căderea lor în greşala de a reduce toată existenţa în Dumnezeu şi la lumea spiritului uman pe care îl îndumnezeieşte (monismul spiritualist sau panteismul idealist) , are ca urmare descătuşarea gravă sau chiar părăsirea religiei. Explicarea redusă, dată mai sus, a concepţiilor lor despre religie, ne arată neputinţa de a verifica acest lucru.

Apariţia idealismului subiectiv se evidenţiază mai bine la lumina expunerilor curentului materialist, care ne arată că lumea poate fi cunoscută în mod empiric, iar cunoştinţele dobîndite sînt autentice şi au valoarea unor adevăruri subiective. În acest sens trimitem la următoarele lucrări: Lenin, Materialism şi empirocriticism, Stalin: Despre materialismul dialectic; Leonov : Studii despre materialism etc. Neajunsurile şi experienţa materialismului în materie de religie ne învaţă şi ne îndeamnă să privim fenomenul religios prin prisma materialistă dialectică.

ORIGINEA RELIGIUNII. IPOTEZELE CLASICE : FRICA, ÎNŞELĂCIUNEA, AUTOÎNŞELĂCIUNEA ETC.

Odată cu trecerea la problema originii religiunii, părăsim latura subiectivă sau internă a fenomenului religios şi intrăm în cadrul religiei obiective. Dacă pînă acum am avut în vedere religia ca fenomen psihic, de data aceasta ne vom ocupa de fenomenele pe care le-a avut religia internă în manifestările ei externe, în obiectivările

ei. Cu alte cuvinte vom studia religia ca fenomen social şi istori
Înainte de a trece mai departe ţinem să atragem aminte asupr
faptului că în ultimii ani arheologia sovietică a primit sarcina de
trata într-un fel, nou pe baza materialului arheologic concre
precum şi la lumina concepţiei materialiste, problemele cu privire l
originea religiei şi a artei primitive, înlăturînd teoria "magică" ş
teoria stadiului "totemic" şi "cosmic" în istoria gîndirii primitive
teorii născocite de N. I. Marr sau susţinute de acesta îndeosebi p
baza teoriilor idealiste despre gîndirea primitivă a lui J. L. Bruhl
Repetăm că nu cunoaştem rezultatele activităţii din cadrul aceste
sarcini ştiinţifice. Cum felul de manifestări a fenomenului religio
prezintă forme foarte variate şi deosebit de complexe, e firesc că ş
teoriile ce s-au emis cu privire la originea religiei să fie foart
variate. Fiecare din ele încearcă o nouă explicare a originii religiei
Dintre acestea, ne reţinem mai întîi asupra teoriilor raţionaliste sa
clasice. Prima denumire revine de la faptul că se străduiesc s
explice originea şi evoluţiunea religiei mai mult PE BAZĂ D
CONSIDERAŢII FILOZOFICE, decît pe baze scoase din religiun
la popoarele vechi şi primitive. Această denumire devine de l
considerentul că sînt susţinute de unii bărbaţi din vechime. Aceste
sînt cele mai vechi şi s-au concretizat în cîteva ipoteze cu privire l
originea religiunii. Pornind de la diversitatea formelor d
obiectivitate a religiei interne, raţionaliştii afirmă că între toat
formele superioare de religie există şi forme secundare şi cu totu
inferioare, care denotă că religia are o altă origine decît aceia d
Revelaţie, că nu-i înnăscută şi apare mult mai tîrziu în sufletu
omului. Potrivit teoriilor lor, religia s-a născut din frică, înşelăciun
autoînşelăciune etc. pe baza principiului că religia e un fenome
natural al minţii omeneşti în continuă curgere evolutivă, teorii
raţionaliste resping caracterul aprioric şi revelaţionar a
fenomenului religios. În consecinţă religia e cercetată numai dup
legi pozitive, ca orice fenomen fizic: după ce fenomenul religios
descris ca ori şi ce fenomen sufletesc, profan şi de rînd sub aspect
său de producere, manifestare şi reacţie. Din cercetările dobîndite
trag concluzii cu privire la legile fiinţiale şi existenţiale ale acest
fenomen. Şi cum aceste cercetări pozitive se mărginesc la aspect
extern al fenomenului religios, e firesc să ducă la explicări
concluzii de suprafaţă, încît religia e considerată ca un prod
natural determinat de diferitele împrejurări şi concluzii ale vie
omeneşti, individuale şi colective. Ipotezele raţionale se mai nume

și clasice, pentru că se sprijinesc pe observația făcută de inițiatorii vechi antici.

Cea mai veche și mai frecventată dintre ipotezele clasice e ipoteza fricii. După această ipoteză religia s-a născut din frica de neconoscut, sau din emoția de groază pe care a produs-o în sufletul omului primitiv fenomenul misterios și îngrozitor al naturii înconjurătoare, ca: fulgerul, trăsnetul, marea agitată, cutremurele, furtuna, precum și loviturile sorții, ca frica de moarte de cei decedați, frica de tot ce-l înconjoară pe om și parcă-l amenință necontenit.

Frica aceasta susține mai departe ipoteza ce e cu atît mai mare și mai apăsătoare cu cît omul primitiv era mai singur și mai neputincios în fața naturii înconjurătoare. Apoi din faptul că în toate religiile frica apare ca un element permanent și proeminent - s-a dedus că frica a creat pe zei și deci religia; că în fața fricii omul primitiv a simțit necesitatea de a-și crea apărători puternici, supranaturali, care să stăpînească fenomenele naturii și la dorința omului îngrozit să intervină efectiv spre a-i înlătura.

Această ipoteză a fost formulată și susținută de clasicii: Democrit, Epicur, Stațium, Petroniu etc. ; ea a fost sintetizată în cuvintele celebre: "Primos in orbe Deos timor fecit ardurea coelo fulmina cum caderent". În timpurile mai noi ipoteza a fost luată de enciclopediștii francezi și deiștii englezi. precum și de materialiștii germani, ca Meiners, D. Strauss și alții.

Dar temeiurile acestor ipoteze sînt arbitrare și contrazic natura faptelor. În primul rînd natura n-a putut să intimideze pe omul primitiv în gradul susținut de adepții acestei ipoteze "fiu al naturii", care trăiește permanent în intimitatea ei. Omul putea să se teamă de ea însă spusese demult: "Pentru cel ce trăiește potrivit naturii nu-i nimic înfricoșător în ea". De unde rezultă că omul primitiv, trăind în mijlocul naturii și conform ei nu avea cum și de ce să se teamă de ea. E adevărat că teama de fenomenele naturii înfiorătoare poate deștepta religiozitatea în sufletul omului. Cazul lui Luther e elocvent în privința aceasta. El își părăsește viața zburdalnică și plină de plăceri pe care o ducea ca student, pentru că un prieten al său a fost lovit de un trăsnet la vînătoare. De altfel nenorocirile în genere au efectul de a apropia pe om de Dumnezeu. Dar frica și nenorocirile pot deștepta realitatea în sufletul omului; numai în cazul cînd ea este în sufletul în stare de somnolență. Însă să conducă pe om și mai ales pe primii oameni la ideia de Dumnezeu și implicit la revelație, aceasta nu se poate.

Chiar dacă omul ar fi avut deja ideea de Dumnezeu, nici în ca
acesta teama singură n-ar fi putut produce o atitudine religioasă
sufletul omului. Căci unei persoane ce-ți produce numai teamă
îndrăznești să i te adresezi. De aceea e nevoie să ai cel puțin o mi
rază de speranță că această ființă va fi bună, îndurătoare precum
că-ți va asculta rugămintea ca să te poți adresa ei.

Dacă totuși frica de manifestare a naturii ar fi născut religi
atunci ar fi trebuit ca primii zei ai omenirii să fie zei ai fricii.

Într-o vreme s-a crezut că primii zei ai omenirii au fost zei
fricii. În acest sens se aduceau ca exemplu zeitățile monstruase
crude ale religiilor din India și China. Dar aceste religii prezent
stări mult mai avansate ale evoluției umane, nu exprimau religia
starea ei primitivă. Pe de altă parte, reprezentările monstruoase
zeilor nu căutau să exprime frica în sufletul credincioșilor,
măiestria zeilor, transcendența lor, majestatea lor. Acest fel
exteriorizare a divinului e fructul milenar al culturii indo-chineze
nu poate fi invocat în sprijinul formelor primitive și incipiente
religiei. Că faptele nu confirmă ipoteza, ne arată faptul că
popoarele primitive, divinitățile nu au în ele nimic înfricoșăto
Dimpotrivă, aproape toate își desemnează zeul suprem
denumirea Zeul-Tată, "Zeul Părinte" sau simplu "Părinte". Ac
fapt l-a făcut pe Andrew Lang să denumească religia popoare
primitive "ALLFATERISM", scoțînd în relief această caracteristi
comună: atitudinea părintească a divinităților față de fiii lor.

Teza despre derivarea religiei din frică e contrazisă și de fapt
că omul se adresează zeilor cu o iubire fiiască.

Frica sfîntă care intră în componența sentimentului religiei, e
totul altceva decît teama comună. Ea are un caracter eminamen
etic, pe cînd frica obișnuită e produsă de o cauză externă fizică și
reduce la fizic, care caută să se adăpostească în fața primejdiei.
cînd dispariția cauzei fizice atrage după sine dispariția fri
obișnuite, frica religiei e permanentă: "Început al înțelepciunii" c
o numește Sf. Scriptură, această teamă e nedespărțită
sentimentul religios și-și are locul și-n cea mai pură trăire a relig
creștine, pentru că-și are la bază iubirea, trăsătura fundamentală
crștinismului.

Dacă religia s-ar fi născut din frică , atunci ar trebui ca omul
aibă religie numai în momentul de spaimă, nu totdeauna, religia
fi trebuit să dispară odată cu frica. De asemenea ar trebui
primitivul să adore numai lucrurile înspăimîntătoare din natur
Realitatea este însă cu totul alta. Religia e un fenomen perman

care n-a dispărut nici după ce omul a ajuns să cunoască cuzele naturale ale fenomenelor din natură. Primitivul adoră şi obiecte indiferente, ca o piatră, o scoică, un baston, un animal puţin fioros.

Din toate acestea rezultă clar că frica n-a putut da naştere nici ideii de divinitate şi nici sentimentului religios. Religia în care predomină frica obişnuită e o formă decăzută şi retrogradată, nicidecum forma religiei adevărate.

A doua ipoteză clasică e aceea a ÎNŞELĂCIUNII care explică originea religiunii în feluri: ca invenţie a preoţilor şi ca invenţie a oamenilor de stat. Şi unii şi alţii au înşelat supuşii cu aceste invenţii religioase.

a) După prima variantă, religia s-a născut în felul următor: căutînd să exploateze neştiinţa mulţimii şi să-şi asigure dominaţia asupra tuturor claselor sociale preoţii au atribuit fenomenele extraordinare din natură unor fiinţe plăsmuite de fantezia lor. Cînd oamenii au luat drept bune aceste înşelăciuni, atunci preoţii i-au făcut să creadă că stau în legătură cu aceste fiinţe nevăzute şi puternice, precum şi că pot interveni să fie favorabile muritorilor ce recurg la intervenţia preoţilor. În felul acesta s-a născut religia. În spiritul acestei teze se invocă istoria care ne arată că toate popoarele vechi au fost guvernate mai tîrziu de preoţi.

Teoria invenţiunii religiei de către preoţi în vederea intimidării şi exploatării semenilor, nu poate fi luată azi în considerare pentru că contrazice flagrant istoria şi logica. E adevărat că au existat dinastii de preoţi la începutul fiinţării multor state din vechime, precum şi că preoţii au jucat un rol însemnat în istoria multor popoare. Şi azi preoţii au un rol precumpănitor la triburile sălbatice din Asia şi Australia. Nu este nici mai puţin adevărat că preoţii au abuzat uneori de influenţa pe care au avut-o asupra credincioşilor, nu numai impunînd tuturor vederile lor, ci căutînd să acapareze întreaga putere de stat.

Dar de la aceste fapte pînă la inventarea religiei de către preoţi este o distanţă aşa de mare, că vedem lipsa de logică a teoriei. Căci preoţii sînt oameni puşi în slujba religiei, De unde rezultă că trebuie să fi existat mai întîi religia pentru ca preoţii să stea în slujba ei şi să influenţeze prin ea asupra altora; Pe de altă parte, istoria ne arată că religia a existat înainte de preoţi; întreaga omenire primitivă n-a avut preoţi vreme îndelungată, cu toate serviciile religioase ce se săvîrşeau de căpetenia triburilor sau a familiilor, cum se întîmplă şi azi la multe triburi primitive.

b) A doua variantă: religia a fost inventată de oamenii de stat sau de tirani. Întrucît legile şi măsurile de ordine nu sînt suficiente pentru conservarea ordinei sociale, bărbaţii de stat au recurs la credinţa în zei. Pentru a da legilor sancţiune omenească şi a le asigura în felul acesta eficacitatea. În forma aceasta ipoteza a fost susţinută în vechime de tiranul Cristias (402 a. Hr.) iar în timpul nostru de deiştii englezi şi enciclopediştii francezi.

O variantă ciudată a acestor teorii e teza lui Evhameros (300 a. Hr.) , un sicilian din şcoala filozofică cirenaică, care în scrierea sa "inscripţiune sfîntă" susţine că toţi zeii au fost regi sau principi pămînteni, îndumnezeiţi sau apoteozaţi, fie de mlţime ca recunoştinţă pentru meritele lor, fie de urmaşii lor de domnie, pentru a-şi asigura în felul acesta un mai mare prestigiu şi respect în faţa supuşilor lor.

Dar ipoteza că religia e invenţia oamenilor de stat, se izbeşte de mari greutăţi. E adevărat că religia joacă un rol important în ordinea socială. De aici nu rezultă însă că religia e inventată de oamenii de stat. Căci noţiunea de zei trebuia să existe înainte pentrú a putea fi folosită. În consecinţă se pune întrebarea: de unde au avut noţiunea de zei bărbaţii de stat ? De unde au ştiut ei că teama de zei duce la respectarea legilor sociale? După cum vedem teoria aceasta se serveşte tocmai de religie spre a explica începutul ei. Ori a trebuit să existe mai întîi religia ca oamenii de stat să se poată folosi de ea. Pe de altă parte, istoria ne arată că religia e cu mult mai veche decît organizaţia politică. Chiar şi azi sînt atîtea hoarde omeneşti care n-au organizaţie politică, dar nu-s lipsite de religie.

Ipoteza evhemeristă se face vinovată de o interpretare arbitrară şi fără însemnătate deosebită în mitologie. Toţi cei divinizaţi n-au fost simpli oameni, ci fiinţe după tată sau după mamă de origine zeiască, încît apoteozarea lor nu era o preamărire a părţii omeneşti, ci reîntoarcerea la divinul lor tată sau la divina lor mamă. Pe lîngă aceasta apoteozarea propriu-zisă, aşa cum o susţine evhemerismul nu se poate face fără noţiunea de divinitate, ideea constitutivă pentru orice religie propriu-zisă. De unde rezultă că mitologia e contrară evhemerismului.

Sub ambele sale forme ipoteza înşelăciunii prezintă şi neajunsul că presupune o perioadă a omenirii deja organizată. Ori, o astfel de perioadă n-a existat, căci omenirea istorică, protoistorică sau preistorică se prezintă, după rezultatele celor mai exigente cercetări cu religie deja dată.

c) Nici ipoteza autoînşelăciunii nu-i mai solidă. Potrivit acesteia omul s-a înşelat pe sine însuşi în felul următor: în faţa diferitelor fenomene inexplicabile ale naturii, omul a recurs la divinitate şi la raportul cu ea. Deci religia apare ca, o explicare rudimentară a fenomenelor prin reducerea lor la o cauzalitate supremă sau metafizică populară, precum şi ca o apărare supranaturală în faţa tuturor primejdiilor. Prin urmare, la baza autoînşelării stă năzuinţa teoretică a omului de a afla cauza lui ultimă, a universului, sau interesul practic de a-şi afirma personalitatea. Sub forma primă de ultima cauză a lumii, ipoteza a fost formulată şi susţinută de Kant, iar sub forma a doua de afirmare a personalităţii, de Kaftan, Pfleiterer, Rietschl ş. a.

Dar nici ipoteza aceasta n-are baze serioase. Alături de fenomenele favorabile, sînt şi fenomene nefavorabile în natură. De aceea omul, ar fi trebuit să-şi explice cauzalitatea în mod dualist: afirmînd două principii: unul bun şi altul rău. Apoi e inexplicabil de unde are omul ideea de Dumnezeu şi de religie, căci prin cauzalitate nu se ajunge totdeauna direct la ideea de Dumnezeu. De aceea, e mai probabilă ipoteza că omul îşi întăreşte ideile pe care le are prin revelaţie, pe calea cauzalităţii, decît că şi le crează, cu atît mai mult cu cît, universalitatea şi tăria convingerilor religioase nu-şi găsesc o explicaţie suficientă în postulatul cauzalităţii.

Slăbiciunea şi inconsistenţa ipotezelor clasice, dovedesc că pe calea plăsmuirilor raţionaliste ce au la bază idei preconcepute sau procedee pseudo-ştiinţifice, nu se poate ajunge la cunoaşterea ştiinţifică a fenomenului religios. De altfel aceste teorii au fost încă de mult înlăturate din sfera cercetărilor obiective asupra religiei. Noile teorii tind să înlocuiască pe cît e posibil cu fapte simple elaborări ale raţiunii. Înrudită întru cîtva cu ipoteza înşelăciunii e teza condiţionării religioase de condiţia socială a exploatării. Destrămat de exploatare, omul îşi caută mîngîierea în religie.

IPOTEZELE EVOLUŢIONISTE

Ipotezele evoluţioniste despre originea religiei au la bază concepţia monisto-evoluţionistă despre lume şi viaţă. Această concepţie pretinde că lumea întreagă e procesul unei evoluţii mecanice în cadrul căreia omul nu-i decît o etapă; rezultatul trecerii de la starea de animalitate la starea de umanitate. Aplicată în fenomenul religios această concepţie duce la concluzia că, religia e produsul unor factori naturali, fie a sufletului omenesc, fie a

mediului social. De aici rezultă că religia a evoluat în cursul timpului de la formele cele mai simple, şi rudimentare pînă la formele superioare de azi. În căutarea religiei primare din care au evoluat toate celelalte forme ale religiei, inclusiv creştinismul modern, recurge la religia popoarelor sălbatice care ar reprezenta treapta primitivă de evoluţie. Din considerarea formelor grosolane de religie ca punct de plecare în evoluţia sentimentului religios, rezultă o serie întreagă de ipoteze evoluţioniste cu privire la originea religiei. Le vom prezenta pe scurt pe cele mai importante, supunîndu-le totodată şi criticii curente.

I. ANIMISMUL.

Paternitatea acestei teorii îi revine antropologului Edward Taylor, care a susţinut-o în cartea sa: "Primitive culture" (1871). Lui i s-au alăturat o mulţime de filozofi, etnologi şi sociologi ca: Lubokk, Spencer, Kant, Lippert, Wundt, Bergson etc.

Animismul în general este înclinarea omului primitiv de a concepe toate lucrurile animate ca vii, adică de a privi toată natura ca însufleţită. Din această simplă concepţie "a" - a naturii s-a născut animismul propriu-zis, religia animistă sau polidemonismul, care constă în cultul dat spiritelor libere din natură.

Diferite forme a animismului: a) cultul strămoşilor sau manismul, adică adorarea spiritelor strămoşilor decedaţi; b) totemismul, cultul spiritelor strămoşilor încarnate în diferite animale sau plante numite totem; c) fetişismul, cultul spiritelor din natură, întrupate în diferite obiecte materiale numite fetişe; d) naturismul, adică cultul spiritelor care rezultă în puterile şi în fenomenele naturii.

Potrivit ipotezei animismului, fenomenele după analogia cărora s-a format ideea de spirit distinct de trup sînt: respiraţia, umbra, somnul, bolile nervoase şi letargiile, dar mai ales visurile şi vedeniile. Toate aceste fenomene au impresionat pe primitivi şi au contribuit la ideea de spirit ca ceva deosebit de trup; ca principiu vital al acestora, ca unul care se poate uni cu trupul, îl poate chinui, părăsi sau trata altfel după plac. Dar ele au dus nu numai la ideea unui spirit deosebit de corp, ci şi la ideea unei supravieţuiri a spiritului după moartea trupului şi deci a unei vieţi proprii a spiritelor, pe care acestea devenite libere, o duc după moarte, precum şi la contactul acestor spirite libere cu spiritele "încorporate". Devenite

libere, aceste spirite se pot încorpora în alte trupuri, dar pot să trăiască şi libere într-o lume proprie a lor. Cum aceste spirite erau socotite ca hotărînd omului odată cu credința în ele s-a ivit necesitea de a intra în legătură cu ele pentru a le cîştiga şi menține într-o acțiune folositoare sau pentru a le îndepărta şi micşora acțiunile dăunătoare. În felul acesta s-a născut cultul religios. Căci descoperirea proprie sufletului din observarea fenomenelor pomenite a dus la ideea de spirit, iar aceasta la ideea de Dumnezeu.

De animism trebuie să deosebim anti-animismul, care consideră toate lucrurile înzestrate cu viață dar nu cu suflet.

Critica animismului. Ipoteza animismului nu rezistă unei critici serioase. Mai întîi, presupusă descoperirea sufletului e un non sens. Ca-să se descopere că are suflet, omul a trebuit să aibă deja unul, iar dacă l-a avut nu mai are nevoie să-l descopere. Însuşi faptul că a trebuit să descopere pe calea unei reflexiuni complicate, pe care o implică felul în care susține teza că l-a descoperit, dovedeşte că omul avea în rațiune puterea de a judeca, adică tocmai o capacitate sau o funcție a sufletului.

Felul cum susține teoria animismului că s-a ajuns la ideea de spirit nu-i admisibil. Mai întîi procesul psihologic care ar fi dat naştere religiei e prea complicat pentru a putea fi atribuit omului primitiv. Dacă analizăm fenomenele respective ajungem la concluzia că e imposibil de admis ca ele să fi dus la ideea de spirit. Dacă ne referim de exemplu la visuri, trebuie să spunem că prin ele omul primitiv n-a putut ajunge la ideea de spirit din două motive:

a) Visurile nu au nici o realitate. Nici azi nu-i trece cuiva prin minte să privească cele visate ca realitate.

b) În visuri chinurile visate se prezintă ca şi-n realitate cu toate proprietățile lor materiale. În consecință ele nu pot duce la ideea de ceva material, mai ales că şi cele mai sălbatice popoare îşi reprezintă sufletul ca ceva mai mult sau mai puțin imaterial. În general, teoria animismului despre descoperirea sufletului pe căile amintite, nu se poate susține, căci sau lipsesc faptele invocate de teorie, sau dacă sînt nu pot fi interpretate în sensul voit de ea. Chiar dacă omenirea ar fi ajuns la ea pe calea indicată de teoria animismului, numai ideea de suflet nu-i suficientă pentru a forma ideea de religie. Cît priveşte în special cultul strămoşilor, acesta nu este nici cea mai veche formă de religie şi nici n-a format vreodată el singur întreaga religie a unui popor.

În consecință, animismul nu poate fi considerat ca prima formă de religie pentru că nu-i în stare să explice nici apariția ideii de spirit

și nici fenomenul religios. Departe de a fi ceea ce se crede, animism e mai degrabă o formă sau o treaptă a degenerării și degradă religiei, adică de la religia primitivă mai înaltă, mai spirituală monoteistă. De aceia foarte mulți din susținătorii animismului adoptat-o trecînd de la alte teorii.

II. NATURISMUL.

Naturismul e adorarea puterilor și fenomenelor natu provocate de sentimentul de admirație sau groază produs acestea. După cum ușor putem desprinde, naturismul vrea reducă ivirea fenomenelor religioase la influența pe care natu înconjurătoare o exercită asupra omului. Căci după felul său de vedea lucrurile, spectacolul naturii a produs în sufletul omul sentimentul imensității și cel al infinitului, care împreunate a născut pe cel al adorației, iar sentimentul utilității și novicității născut pe cel al protecției și al dependenței. În acest miez de idei reduc toate variantele teoriei naturiste. Primul teoretician și de inițiatorul tezei naturiste e vestitul istoric al religiilor Max Müller.

Analizînd mai ales vechea religie a inzilor, el a ajuns la concluzi că la început omenirea a adorat un singur element fizic, lumina, ia prin derivație cerul sau focul, care sub diferite numiri ce derivă di aceeași sursă etimologică sînt adorate ca divinități la toate religiile Lumina, cerul luminos, au fost primul element care a smuls omulu primitiv sentimentul de adorație și a născut sentimentul religie creînd apoi ideea de divinitate. Focul adorat de toate popoarele nu decît același element al căldurii și luminii, căruia i s-a dat aceea adorație ca și cerului luminos. Spectacolul natural, zice Müller oferit dintru început omului toate condițiile necesare pentru a tre în sufletul lui ideia religiei. Natura a fost pentru om marea surpriz și marea teroare. Ea a fost pentru el o minune și o enigmă perpetu Numai mai tîrziu cînd omul a descoperit constanța și variabilitate și mersul regulat al fenomenelor naturii ele au putut fi prevăzut așteptate și înțelese. Or, acest vast domeniu deschis numai surpriz și fricii, acest imens necunoscut opus cunoscutului, a fost element care a dat primul impuls sentimentului religios ca și limbaju religios.

Dar sentimentul vag al necunoscutului și al infinitului n-a dev nit religios-accentuează același - pînă cînd agenții fizici car provocau s-au transformat în ființe personale, în puteri spirituale, divinități. Căci numai cu aceste ființe personale a putut stabili om

un contact şi l-a putut cinsti printr-un cult. Elementul care a mijlocit această schimbare a fost limbajul care a personalizat elementele impersonale ale naturii.

Ori cîte ar fi fost chipurile sub care vechii inzi îşi reprezentau divinitatea, ori de cîte ori ar fi fost fenomen şi agenţi naturali, pe care i-au îndumnezeit şi s-au adresat multă vreme divinităţii ca uneia din ele, i-au dat astfel de atribute ca şi cînd ar fi fost divinitatea unică, alături sau mai presus de care n-ar mai fi fost nici o altă divinitate. Acestei forme de religie Max Müller şi Ed. v. Hartmann i-au dat numele de henoteism sau catenoteism. Alţi adepţi ai ipotezei naturiste sînt: Albert Reville, Otto Pfleiderer, Ed. v. Hartmann.

CRITICA NATURISMULUI. Naturismul e una din cele mai atrăgătoare teorii evoluţioniste, dar greşala lui fundamentală constă în afirmaţia că religia a început cu adorarea naturii, căci fără să aibă mai dinainte ideea de Dumnezeu omul n-a putut îndumnezei şi adora natura. Chiar Hartmann un susţinător al naturismului spune: "Nu există religie fără ideea de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu e punctul de plecare al oricărei religii (Religions des Geistes, p. 6) . Desigur privirea templului măreţ al naturii ajută considerabil la dezvoltarea sentimentului religios, dar nu poate produce însăşi religia. Natura ne arată pe Dumnezeu, dar graiul său despre El nu-i clar şi desigur ca să poată produce credinţa. Natura ne indică o cauză dincolo de ea la care ajungem prin intuiţia fulgerătoare sau prin logica strînsă, dar nu ne descopere clar însuşirile acestei cauze. De aceea, unii concep această cauză în chip panteist, alţii înclină să o considere ca o persoană. dar siguranţă nu au nici unii. Chiar dacă o consideră ca persoană. ei au ajuns numai la ideea adevărată de Dumnezeu, dar la certitudinea credinţei omul nu poate ajunge cu puteri proprii.

Drept aceea natura n-a înfăţişat omului primitiv nici un Dumnezeu, ci omul a luat ceva din sufletul său, l-a împrumutat unuia din acele fenomene socotite de el ca fiinţă supranaturală, făcîndu-l astfel pe Dumnezeu. Dacă omul n-ar avea pe Dumnezeu în sufletul său, atunci nu l-ar putea găsi în nimic în natură. Elementul constitutiv al religiei e ceea ce pune omul în natură, nu ceea ce pune natura în om (Feber) . Pe de altă parte influenţa naturii cu fiinţa analoagă celei omeneşti cum face naturismul nu e religie şi nici nu poate duce la religie, ci e numai concepţia despre lume a omului simplu, din toate timpurile. Naturismul nu răspunde la prima şi fundamentala problemă pe care o ridică originea religiei: de unde a luat omul

ideea de divinitate cu care a însufleţit şi divinizat natura? E operează cu ideia de divinitate fără a-i explica proveniența.

Chiar şi teza lui Max Müller deşi ingenioasă, nu-i scutită d greutăți şi evidente erori. Mai întîi e fals a crede religia Vedelor, c cea mai veche formă a religiilor, fiincă aceasta e o formă tîrzie evoluată a religiei. Apoi în religia inzilor cele mai vechi divinități nu s de natură materialistă sau naturalistă, ci de natură stric spirituală.

Cît priveşte deducțiile etimologice pe care le foloseşte Ma Müller în sprijinul tezei sale, acestea-s nesigure şi forțate, pentr care pricină filozofia face serioase rezerve asupra lor. În sfîrşit primitivul nu sesizează imensitatea şi infinitatea naturii, care sîn concepții mai avansate ale omenirii. De aceea marile fenomen cosmice, sînt mult mai tîrziu obiecte ale adorației, căci la începu între lucrurile divinizate nu găsim nici soarele, nici munții şi nic marea, ci niște biete ființe mici, fără însemnătate, sau cîteva plante De aceia se impune concluzia: confruntarea ipotezei naturaliste c faptele o dovedesc cu totul insuficientă.

Cît priveşte în special henoteismul trebuie să spunem că nu-i formă specială de religie, ci numai un fenomen nedespărțit d religie. El constituie prima treaptă în procesul decadenței de l monoteismul inițial.

III. TotemismuL.

Plecînd de la insuficiența animismului şi naturismul totemismul e teoria care pretinde că dă adevărata dezlegare problemei originii religiei. Potrivit ei, religia este produsul mediul social. Ce este totemismul? E adorarea unui animal sau unei plant ori, chiar a unui fenomen fizic care e socotit ca simbol al ei, denumit totem, de către prima formă de organizare socială omului: clanul. Căci grupul social, clanul, fără să se nască interiorul său ideia de prohibit, prima formă sub care se exprim ideia de sacru, care la rîndul său crează elementul de bază al religie Spre deosebire de ceea ce e permis şi deci obişnuit sau comun, adic profan. Prin urmare originea religiei se reduce la naşterea ideii sacru, în opoziție cu cea de profan, ca un rezultat al procesul social care a răsărit în chip fatal în sînul organizării clano-totemic a omenirii.

Sub diferitele numiri totemismul se află mai la toate triburile sau clanurile de primitivi. Printre animalele folosite ca totem sînt: papagalul roşu, şarpele, tigrul, pantera şi multe altele.

Dezvoltată pentru prima dată de I. F. Max Lenau, teoria totemismului e susţinută de W. Robertson Smith, documentată mai ales de Frazer I. G. , Salamon Reinach, E. Durkheim ş. a.

Critica totemismului. Ipoteza totemistă nu rezistă criticii pentru că: totemismul nu-i instituţie cu caracter universal. Căci cît priveşte extinderea în spaţiu, totemismul e absent în multe părţi ale globului pămîntesc şi necunoscut de cei mai mulţi dintre oamenii primitivi de azi, iar ca vechime existenţa sa în preistorie e foarte problematică. Toate încercările de a stabili universalitatea totemismului cad în faţa realităţii, care nu s-a lăsat înfrîntă după interesele teoriei.

Dar totemismul nici nu e propriu-zis o religie, ci o instituţie socială pur profană care s-a dezvoltat mai ales în forma clanică a doctrinelor primitive. Acest fapt îl recunosc chiar şi unii care au vrut să facă din el religia universală a omenirii, cum e cazul mai ales cu Frazer. "Dacă religia implică se pare la cel ce o practică mărturisirea că obiectul cultului îi este superior lui, atunci zice Frazer, e imposibil de a vedea în totemism o religiune, fiindcă întotdeauna în totemism omul consideră totemul ca egalul şi amicul său, şi deloc ca ceva superior, cu atît mai puţin ca un Dumnezeu.

De fapt totemismul nu are nimic religios la bază, căci el nu implică şi nici nu operează nici cu noţiunea de adoraţie, nici cu cea de divinitate. După cum au arătat etnografii sovietici, credinţa totemică în înrurirea dintre gintă şi un animal, o plantă sau chiar un obiect e transpunerea legăturilor de sînge asupra întregii naturi. Căci primitivul nu poate să interpreteze relaţiile sale cu lumea înconjurătoare decît prin prisma legăturilor de sînge, a legăturilor gentilice (Gualian, Acad. Critica interpretării psihoanalitice în sociologie în Contemp. 30 oct. 1959, p. 7) . Ceea ce pune în evidenţă faptul că totemul nu-i de origine şi nici de făptură religioasă.

Fără noţiunea de divinitate şi adoraţie care lipsesc cu totul în totemism nu poate fi vorba de religie, fără a fi o instituţie religioasă la originea totemului, a evoluat cu vremea către forme religioase înmormîntînd elementele ceremoniale şi de cult de la religia deja existentă, confundîndu-se şi contopindu-se apoi cu ea. Deci fenomenul religios s-a suprapus peste cel social al totemului. Ceea ce nu însemnează că totemul e de esenţă religioasă, căci elementele religioase nu-s creaţii ale totemismului.

Totemismul nu deține nici prioritatea ca formă religioa
Prezența ideii despre un Dumnezeu Părintele sau "Dumnezeu fiin
supremă la toate popoarele cu original-clano-totemică, dovedește
totemismul n-a fost nici singura nici prima formă de religie
acestor triburi. " Cu deosebire etnologul W. Schmidt a dovedit
totemismul e o apariție tîrzie, întrucît lipsește la popoarele
reprezintă cea mai veche formă de organizare socială și cea m
primitivă formă culturală. În schimb religia e mult anterioa
totemismului.

IV. TABUISMUL.

O variantă a totemismului e tabuismul, care încearcă de
explica că originea religiei înlocuiește totemismul cu tabu-urile. Ce
tabuismul? E ipoteza sau teoria care pune originea religiei
elementele de inviolabilitate sau de prohibiție cu care popoare
primitive înzestrează anumite ființe sau lucruri.

Promotorul și teoreticianul acestei ipoteze e Salamon Reinac
care în lucrarea sa "Orpheus" opinează că tabu e forma primiti
din care s-a născut ideia de divinitate și odată cu ea religia. După
religia nu-i decît un ansamblu de prohibiții și scrupule de care sî
înconjurate anumite obiecte și funcții din natură. Tendința omul
de a se conserva a născut prohibițiile (1. să nu ucizi) , iar acestea
rîndul lor au produs ideia de sacru, spre deosebire de cea profan
În felul acesta s-a născut primul element constitutiv al religiei, ca
împreunat cu concepția animistă a dat naștere religiunii.

Critica tabuismului. Înlăturînd din fenomenele pe care vrea să
explice tocmai ce e mai esențial și anume ideea de divinitate, teor
lui Reinach nu rezistă criticii din următoarele motive: definiți
religiei ca un ansamblu de tabu-uri, cum face Reinach, elimină di
conceptul fundamental al religiei tot ce e considerat ca fiind par
integrantă din obiectul ei ca: ideea de Dumnezeu, de ființe spiri
uale, de supranatural. În schimb, confundă religia cu anumi
elemente care fac parte din ea sau care îi sînt ulterior adăugate fă
a-i fi esențiale, așa cum este cazul cu interdicțiile alimentare și c
atîtea alte tabu-uri, care nu-s de origine religioasă. Ca atare teor
lui Reinach săvîrșește elementara greșală de a defini ceva pr
eliminarea din definiție a tot ce este esențial și caracteristic un
lucru.

Deosebirea dintre permis şi nepermis, nu are neapărat caracter real. Căci sînt multe tabu-uri cu caracter pur profan, ca de exemplu interdicţiile matrimoniale care sînt de natură strict socială.

Tabu-ul nu poate explica caracterul inviolabil al unor animale sau plante considerate ca tabu. Pentru a explica caracterul sacru şi deci inviolabil recurge la animism sau totemism, cum face însuşi Reinach. Ori, în cazul acesta tabu-ismul nu poate fi considerat ca fenomen de origine, ci ca unul derivat.

Tabuismul susţine naşterea ideii de Dumnezeu şi de spirit din noţiunea de prohibit, care ar fi elementul anterior şi esenţial al religiei. Dar aceasta nu-i adevărat pentru că ideia de Dumnezeu a existat la început şi din ea s-au născut prohibiţiile, interdicţiile religioase, nu invers.

În consecinţă, tabuismul nu-i decît o altă formă de denaturare a revelaţiei primordiale, din care a rămas numai noţiunea de sacrosanct, inviolabil şi oprit pentru om.

V. MAGISMUL.

Locul teoriilor animiste, naturiste şi totemiste, despre originea religiunii l-au luat mai tîrziu teoriile magiste sau magismul, care pune apariţia religiei în preanimismul magic sau magie. Cei ce au elaborat şi susţinut ipoteza că religiunea s-a născut din magie sînt: englezul Frazer, francezii Hubert şi Mauss, germanii K. T. Preuss şi A. Vierkandt. Ce e magia? A da un răspuns la o astfel de întrebare extrem de greu lucru, pentru că cercetătorii ştiinţifici ai magiei au formulat mai multe teorii asupra fiinţei magiei. În consecinţă nu avem încă o definiţie unanim acceptată. Astfel după Frazer magia ar fi prima formă de cugetare ştiinţifică şi de procedeu tenhic a omenirii. După Hubert şi Mauss magia ar fi un fenomen obiectiv, un fel de categorie, impusă omului primitiv de credinţa generală într-o forţă misterioasă pe care ar poseda-o lucrurile şi care poate fi eliminată prin anumite procedee, acumulate de colectivitate prin puterea tradiţiei: riturile magice. După Roy magia ar fi o formă de decădere şi de degradare a religiei, care constă în arta de a pune la dispoziţia oamenilor primitivi prin întrebuinţarea anumitor practici oculte, mai mult sau mai puţin amestecate cu elementele religioase, forţele din natură sau de a capta influenţa lumii invizibile.

În fond, magia s-a născut din tendinţa naturală a omului de a capta, de a constrînge şi a stăpîni în folosul său personal forţele ascunse dar inerente lucrurilor şi întîmplărilor. Ea constă dintr-un complex de procedee sau rituri care se împart în două mari grupuri

şi anume: unele provenind din aplicarea legii similitudinii, care
naştere magiei imitative, altele în aplicarea legii de contiguita
(învecinare, atingere) , care naşte fenomenul magiei simpatice. T
ceea ce doreşte omul poate produce şi poseda, prin aplicarea asup
naturii a procedeelor similitudinii sau imitaţiei a celor
contiguitate şi simpatie. De exemplu, acţiunea întreprinsă p
imitaţie asupra chipului reprezentat pe hîrtie sau în lemn al cuiva
răsfrînge asupra originalului însuşi. Producerea unui vî
asemănător ploii sau vîntului ar putea produce ploaia sau vînt
Prin contiguitate cineva poate exercita o influenţă asupra un
lucru, fiinţă sau eveniment, dacă posedă o parte din acel lucru ca
i-a aparţinut cîndva sau ceva care a stat cîndva în legătură cu ac
lucru sau fapt. Spre exemplu, părul sau unghiile de la cineva. U
obiect de îmbrăcăminte, care a aparţinut cuiva, poate exercita
influenţă asupra persoanei care l-a posedat şi asupra persoan
care-l posedă în prezent sau asupra persoanei care-l va poseda
viitor. Cînd aceste două feluri de procedee magice fac apel direct
anumite spirite, avem de-a face cu o magie supranaturală, în ca
caz magia apare în direcţie dependentă de animism sau de religi
Cînd procedeele au la bază credinţa în forma impersonală "mana
sau "arenda" avem de-a face cu magia naturală. Mai sînt ap
riturile oculte ale magiei de atac, de distrugere, cu un pronunţ
caracter demonologic, care constituie aşa numita magie neagră.

Critica magismului. Deşi de origine mai nouă şi cu pretenţia de
înlocui ipotezele anterioare cu privire la originea religiei, totu
teoria magismului nu e în stare să explice apariţia fenomenul
religios pentru că:

1. Magia atît în fiinţa sa cît şi în ce priveşte mijloacele sale e
totul deosebită de religie. Ea nu posedă nimic din elementele propr
religiei. Dimpotrivă, conţine elemente care o separă fundamental d
religie şi o fac să fie antireligioasă în însăşi esenţa sa. De exempl
magia e inspirată din interes şi e practicată de oameni interesaţi.
nu caută explicări transcedentale, ci adună toate puterile magice
mîna unui om, şamanul, care pentru a ajunge la dominaţie folose
chiar frauda şi excrocheria. Acelaşi lucru ni-l dovedeşte şi faptul c
cel cuprins în vraja magiei nu-i subiect de manifestare religioasă
nici depunător de efort personal, şi nici nu rosteşte numele
Dumnezeu în duh de evlavie. Dacă între acestea e dată o atît
profundă deosebire, atunci nu au putut rezulta una prin alta şi
ales religia nu s-a putut naşte din magie.

2. Concluziile la care a ajuns etnografia mai nouă, pledează pentru prioritatea religioasă față de magie și nu invers. Acest lucru reiese chiar din sinteza autobiografică a omenirii, , alcătuită de W. Schmidt, din care rezultă că popoarele cele mai primitive ca pigmeii și pigmoizii, care cred într-o ființă superioară, creatoare și stăpînitoare a lumii, magia e abia vizibilă dacă nu chiar absentă, precum și că magia se afirmă și se precizează abia în perioadele ulterioare. De acea e mai mult plauzibilă teza lui A. de Roy că: "magia e o degradare și o perversiune a religiei".

3. Riturile magice satisfac nevoile momentane, dar suspendă orice evoluție sau progres. Ele țin colectivitatea în cele mai întunecoase frîne. Deci în loc să o conducă spre Dumnezeu și religie, magia depărtează pe om de la Dumnezeu.

VI. FETIȘISMUL

Într-o vreme s-a crezut că cheia explicativă a religiei e fetișismul, privit ca cea mai joasă formă a religiei. S-a crezut că el reprezintă cea mai veche formă a religiei. Considerat drept religie generală și exclusivă a "primitivilor" în fetișism trebuia căutată și originea religiei. Așa a susținut scriitorul francez De Bross, A. Comte, John Lubock și alții.

Ce este fetișismul? Fetis de la cuvîntul portughez feltico - care derivă de la latinescul factitius - adică ceea ce e făcut de mînă, artificial. Este adorarea ca divinități a unor obiecte materiale, naturale sau artificiale, ca de exemplu un arbore, o piatră, un os, o coajă de scoică, denumite "fetiș", despre care se crede că contin diferite puteri magice sau sînt locașul diferitelor spirite binevoitoare sau răufăcătoare. Pentru că spiritele întrupate în fetiș sînt considerate ca de sine stătătoare, fetișismului i s-a dat și numele de polidemonism. De îndată ce a fost zidit și așezat în mijlocul naturii, omul primitiv a încercat să cunoască natura și factorii din ea. Cînd s-a izbit de lucruri inexplicabile, de forțe necunoscute, de evenimente sau fenomene neprevăzute, el a încercat să-și explice prin puteri magice sau prin spirite ascunse. Toate aceste puteri sau spirite sînt socotite ca emanînd fie de la un singur spirit atotputernic, fie de la tot atîtea spirite de sine stătătoare sau puteri demonice. Din acest fetișism sau polidemonism s-a născut - susțin adepții acestei teorii - religia de azi.

Critica fetișismului. Cercetările marilor etnologi și antropologi au ajuns la următoarele concuzii:

1. Fetişismul nu e religia cea mai veche a omenirii, căci triburile cele mai vechi din Asia, Africa şi Australia nu-l au.

2. Chiar acolo unde există fetişismul n-a fost niciodată singura formă de religie a populaţiei respective. Alături de el există sau preexistau animismul naturismul sau totemismul.

3. Fetişismul nu se poate concepe fără existenţa anterioară a ideii de "spirite" de divinitate, care se întrerupe în fetiş de unde rezultă că elementele fundamentale ale religiei: spirit, divinitate, lagături dintre om şi acestea, trebuie să fie deja existente pentru ca să poată apare fetişismul.

4. Acolo unde există fetişism presupune adesea o stare anterioară mai bună, din care a luat naştere prin degenerarea unei religii mai pure existente anterior sau a unei stări sociale mai bune. Ceea ce rezultă şi din credinţa diferitelor triburi fetişiste că mai demult zeii erau mai aproape de oameni, dar ulterior din cauza răutăţii oamenilor s-au retras mai sus în cer lăsînd pe oameni în seama "geniilor inferioare" de care au să se teamă, de aceea încearcă a se păzi de ele prin "fetiş".

5. Fetişismul nici nu se numeşte o religie propriu-zisă, ci un amestec, un compromis al religiei cu magia, deci o decădere a religiei de la o stare mai pură existentă anterior. În concluzie fetişismul nu este şi nici nu poate fi religie primară a omenirii. Dimpotrivă, el este o deformaţie născută în timpuri de decădere spirituală şi asuprire socială. De aceia fetişismul şi mai ales el nu poate oferi cheia explicativă a originii religiei, pentru care pricină a şi fost părăsit în favorul altor teorii.

<u>Concluzie la teoriile evoluţioniste raţionaliste.</u>

Eroarea comună a tuturor ipotezelor privitoare la originea religiei e mai întîi aceea că ele caută să explice un fenomen aşa de profund, esenţial şi universal, cum e religia, din elemente cu totul accidentale şi particulare. În al doilea rînd nici una din aceste ipoteze nu explică suficient apariţia elementelor esenţiale şi constitutive ale religiei, dimpotrivă ele operează deja cu aceste elemente sau le presupune ca date, pe cînd ele trebuiesc explicate. Deci insuccesul lor se vădeşte tocmai în punctul esenţial al problemei pe care încearcă să o rezolve: explicarea apariţiei noţiunii de divin şi uman, supranatural, fără care nu se poate concepe religia. De altfel şubrezenia tuturor acestor teorii rezultă din faptul că se tăgăduiesc una pe alta şi caută să se substituie una alteia. Căci prin aceasta ele îşi trădează neajunsul de a nu avea la baza lor adevărul şi faptele pozitive. Deci, dacă ele nu-s în stare să explice

originea religiei urmează deci că problema e insolubilă pe calea bătătorită de ele.

APRIORISMUL LOGIC ŞI PSIHOLOGIC RELIGIOS.

După ce am văzut neajunsul ipotezelor raționale şi evoluționiste cu privire la originea religiilor, să trecem la prezentarea tezei creştine. În această problemă, punctul de vedere creştin în ce priveşte originea religiei e teza apriorismului logic şi psihologic al religiei sau a inascenței religioase ori a naturismului religios. Ce înțelegem prin apriorism logic? Înțelegem faptul că religia e forma generală şi constitutivă, care nu pactează cu însuşi intelectualismul religios unilateral ale cărei neajunsuri le-am cunoscut şi nici cu raționalismul care reduce religia la un joc natural al minții, al rațiunii. Apriorismul logic nu explică, ci constată. Ce anume constată? Că religia e un fenomen dat, care ni se impune, ne constrînge de a concepe lumea şi lucrurile din ea, sub raportul religios, adică sub raportul transcendenței şi eternității (sub specie aeternitatis) . Fără această prerspectivă noi n-am putea concepe lumea şi nici pe noi înşine. Realitatea ne este dată dintru început, străbătută în mod organic de elementele religioase. Cunoaşterea realității date se face în virtutea unor legi apriorice, care asigură, fac posibilă existența lumii şi cunoaşterea ei. Aceste legi apriorice sînt ale intuiției sensibile: timpul, spațiul, precum şi al inteligenței sau categoriile ca: substanța, cauzalitatea, calitatea, modalitatea, relațiile etc. Numai datorită acestor condiții se constituieşte un proces de cunoaştere: lumea existenței fizice, adică natura, fie cea fizică fie cea psihică.

Dar deasupra existenței fizice stau formele apriorice ale rațiunii care sînt normal regulative şi constitutive ale lumii, culturii supuse lumii fizice. De aici rezultă normele adevărului, binelui, frumosului şi a sacrului sau sfințeniei. Dacă existența fizică n-ar fi posibilă fără tiparele primordiale ale timpului, spațiului şi cauzalității, atunci fără tiparele rațiunii n-ar exista o concepție despre lume. Pentru că ele sînt, lumea există aşa cum există şi e cunoscută ca atare. De aceea, sub acest raport e fără sens întrebarea cum s-au născut aceste norme, cum s-a născut religia? Ea nu s-a născut niciodată, căci a fost întotdeauna. În virtutea normei religioase, religia apare ca o formă apriorică şi constitutivă a spiritualității noastre. De aceea, religia a apărut odată cu omul, ca o condiție sine-qua-non a existenței noastre logico-raționale, a culturii umane însăşi. Este ceea

ce am numit apriorismul logic al religiei. Dar ca realitate sufletească religia nu-i suficient lămurită şi definită ca o categorie logico-raţională, care ar rezulta din "apriorismul logic". Căci acesta e mai mult un moment formal al religiei, născut din necesitatea cunoştinţei noastre normative de a valorifica, adică de a trăi şi valorifica sub formă externă spirituală. În cazul acesta realitatea apare numai ca un corelat fără un compartiment propriu, adică fără fiinţa sa distinctivă şi specifică, în constituţia sufletului omenesc. Ori, în realitate ceea ce în conştiinţa organică, logică, apărea ca: normă absolută şi garanţia tuturor celorlalte valori, îşi are corespondentul său sau realitatea sa şi în conştiinţa psihologică, în structura iniţială şi originară a sufletului omenesc. Acest fapt sufletesc primordial unic şi specific e aceea ce constituie părerea subiectivă a religiei sau sentimentul religios propriu-zis. În realitatea sa crudă, raţionalistă sau strict psihologică, acest sentiment religios e unic şi universal, precum şi acelaşi în orice fiinţă omenească. El constituie latura specifică şi primordială a religiei, care e redată în forme variate şi complexe, în diferite religii obiective.

Dacă "apriorismul logic" al religiei apărea condiţionat de prezenţa în conştiinţa umană a celorlalte valori, sub forma sa strict psihologică, religia apare ca un fenomen primar şi originar, făcînd parte integrantă din însăşi structura iniţială originară a sufletului omenesc. În consecinţă, religia nu se reduce la un postulat, un rezultat, o anexă, un corolar, ci este o condiţie organică şi indispensabilă a vieţii sufleteşti. Ea apare odată cu prima articulare a vieţii psihice şi ca atare e o categorie sau un tipar al acestei vieţi, de unde rezultă că religiei nu-i revine numai o prioritate logică, ci şi una psihologică. De acea, alături de apriorismul logic, se impune cu necesitate şi apriorismul psihologic al ei. În consecinţă, trebuie să vorbim nu numai de o categorie logică a religiei, ci şi despre o categorie psihologică a acesteia.

Din cele de mai sus rezultă că apriorismul religios apare fondat atît în domeniul raţionalului ca suprema valoare şi garanţie a celorlalte valori creatoare ale culturii umane, cît şi în domeniul iraţionalului ca realitate sufletească primordială şi creatoare a umanităţii însăşi. Din prespectiva acestui apriorism logic şi psihologic al religiei trebuie apreciate toate categoriile raţionaliste şi evoluţioniste despre originea fenomenului religios, căci din acestea decurg concluziile extrem de importante nu numai pentru fiinţa religiei, ci şi pentru originea ei. În virtutea acestei concluzii, teza creştină despre originea religiei e antiraţionalistă în sensul că nu

raţiunea crează religia, ci un factor raţional cu totul deosebit. Teza antiraţionalistă creştină consideră religia ca o scînteie, ca o sămînţă sădită de însuşi Dumnezeu în suflet, sămînţă care încolţeşte şi creşte scînteia care se aprinde şi ia proporţii pînă ce ajunge foc nestins chiar fără voia omului. Singurul lucru pe care-l poate face omul în această privinţă, unicul său merit e numai grija ca dezvoltarea şi creşterea ei să se facă în mod normal.

Teza creştină despre originea religiei este natistă, în sensul că susţine inascenţa religiei sau nativismul într-un chip just. Ea nu pretinde că ideea de Dumnezeu şi a unui raport al omului cu El ar fi înnăscute, pentru că ştie că potrivit rezultatului cercetărilor psihologiei moderne şi al teoriei cunoaşterii, nu există idei înnăscute. Dimpotrivă, ea afirmă că în sufletul omului sînt înnăscute numai dispoziţiile manifestării favorabile acestor idei. Altfel spus, în om sînt înnăscute numai aptitudinile potenţiale ale religiei, capacitatea religiei, vocaţia sau sentimentul religios. În consecinţă ceva religios avem în noi, dar acesta nu e o idee, fie cît de confuză, ci numai o nemulţumire adîncă care cuprinde întreaga noastră fiinţă, nesatisfacerea sufletului nostru de către nimic finit, mărginit şi aspiraţiunea vie, impulsul către ceva mai înalt, infinit, necondiţionat, veşnic. Nesatisfacerea de nimic finit se vădeşte în toate facultăţile noastre sufleteşti. Cugetarea pornind de la efect la cauză, se vede silită fără ideea de Dumnezeu să urce la infinit scara cauzalităţii, fără să aibă un punct de reazim. Sentimentul simte în sine un gol care nu se poate umple cu nimic. Voinţa nu se simte satisfăcută văzîndu-se constrînsă să caute motivele acţiunilor sale numai în lumea simţurilor (Mihălcescu) . Acest gol şi această nemulţumire nu pot fi înlăturate decît de Dumnezeu, de aceea toate fibrele cele mai intime ale sufletului tînjesc după Dumnezeu, îl chiamă şi-l caută pe El. În această privinţă sînt clasice minunatele cuvinte ale Fer. Augustin: Fecisti nos ad te. De asemenea şi cuvintele aceluiaşi mare gînditor: "Numai Tu dai pace sufletului meu, de aceea numai Tu eşti Dumnezeul meu şi numai în Tine e linişte pururea".

Această conştiinţă religioasă e atît de puternică şi de categoric ataşată de propriile noastre stări şi aspiraţii sufleteşti, are o origine divină, la baza ei stă o revelaţiune primordială, făcută tuturor oamenilor. Cum se prezintă mai de aproape această revelaţie divină supranaturală? Ea n-a fost ceva venit din afară de om, adică ceva extern, ci un fel de instrucţiune sau învăţătură dată de Dumnezeu omului. Dimpotrivă, ea este ceva nemijlocit şi pozitiv, ca o inspiraţie.

Prin ea sufletul omenesc primeşte capacitatea de a fi religie, precu şi receptivitatea deplină a fondului şi formei religioase.

Dar această revelaţie primordială n-a fost deplină, ci numa relativă, adică potrivită cu gradul de dezvoltare al calităţilo sufleteşti ale primului om. Numai treptat s-a dezvoltat pînă a aju punctul culminant în Hristos. De unde rezultă că există u evoluţionism religios.

Într-adevăr omenirea sau cel puţin o bună parte din ea, a urc încetul cu încetul cu pauze mai mari sau mai mici, lunga pantă de l adorarea lemnelor şi pietrelor pînă la adorarea adevăratulu Dumnezeu, descoperit lumii de însuşi Fiul Său (Mihălcescu).

Din toate cele spuse mai sus rezultă că, teza creştină despr originea religiei e nativistă, supranaturalistă şi evoluţionistă, în sen just. Ea ne arată că originea religiei e în prima linie transcendentă supranaturală, adică îşi are punctul de plecare în însuşi Dumnezeu Teza creştină nu poate permite sovagismul, care pretinde că religiil actuale nu sînt decît forme superioare evoluate de la altel inferioare. Din contră ea susţine degradaţionismul sa depravaţionismul, ceea ce înseamnă că în urma căderii în păcat omul a decăzut de la forma iniţială curată, a monoteismului pe car l-a degradat şi depravat pînă în cele mai grosolane şi inferioar forme de religie. Deci de la monoteismul iniţial există un regres car constă în aceste forme degradate şi depravate şi nicidecum u progres.

De la acest progres care prezintă vagi şi palide reminiscenţe di revelaţia primordială, începe din nou urcuşul progresiv al religie care îşi atinge culmea dezvoltării sale în Hristos. Acest ameliorism de la o forţă depravată la una desăvîrşită e singurul fel d evoluţionism religios admis în teza creştină. Potrivit tezei creştine religia a trecut prin următorul proces de dezvoltare: o Revelaţi primordială, căreia i-a urmat o degradare şi apoi o treaptă d ridicare cu ajutorul revelaţiei naturale şi supranaturale pînă l revelaţia deplină din cadrul creştinismului.

În concluzie, adevărata origine a religiei se reduce la Dumnezeu şi anume la revelaţia primordială. De altfel etnologia mai ales, prin cel mai mare reprezentant al ei în ultimul timp W. Schmidt, aduc serioase temeiuri în sprijinul ideii unei revelaţii primitive căreia i s datoreşte existenţa monoteismului primitiv, serios întemeiat d aceaşi etnologie. Fără să poată aduce probe directe în sprijinul c etnologia demonstrează posibilitatea unei Revelaţii primordiale.

UNIVERSALITATEA RELIGIEI.

Din apriorismul logic şi psihologic religios rezultă în mod logic şi firesc Universalitatea religiei, adică prezenţa ei în toate timpurile (totdeauna) şi în toate locurile (pretutindeni) . Concrescută organic cu fiinţa celui ce o trăieşte, religia apare odată cu omul şi-l însoţeşte pretutindeni şi întotdeauna. Că religia e un fenomen universal al omenirii, atît ca loc cît şi ca timp, acesta e un adevăr şi un fapt definitiv cîştigat de ştiinţă. Încît cunoscutul istoric al religiilor, olandezul C. P. Thiele deşi evoluţionist, dar temeinic şi obiectiv documentat, cercetător al religiei, a putut face următoarea afirmaţie: "Aserţiunea că ar exista popoare sau triburi fără religie rezidă fie în observaţii inexacte, fie în confuzia de idei. Religia se poate numi în sensul cel mai larg, un fenomen propriu al întregii omeniri". Cu toate acestea încă în vechime epicureii, apoi scepticii academiei a doua şi a treia, au negat universalitatea religiei. În timpul modern, cînd reînvie spiritul necredinţei, universalitatea religiei e contestată de raţionalişti şi evoluţionişti.

Tăgăduitorii universalităţii religiei ridică împotriva ei următoarele obiecţiuni:

1. Prezenţa ateismului sau existenţa la toate popoarele a unui număr mare de atei, adică inşi care nu cred în existenţa lui Dumnezeu.

E adevărat că există ateişti, dar faptul acesta nu desfiinţează universalitatea religiei, căci ateismul e o manifestare anormală, o infirmitate sau o pervertire şi o degradare a firii general omeneşti. Puţini sînt ateiştii propriu-zişi consecvenţi pînă la capăt. Cei mai mulţi dintre ateiştii actuali sînt numai teoreticieni ateişti în sensul că neagă existenţa lui Dumnezeu dar practic investesc materia cu puteri divine ca de exemplu: veşnicia şi atotputernicia. Pe de altă parte trebuie să observăm că însăşi negarea atît de stăruitoare a existenţei lui Dumnezeu e indirect o afirmare a lui, pentru că n-are rost să tăgăduieşti cu atîta insistenţă ceea ce nu există. De asemenea nu trebuie să scăpăm din vedere că există "atei de modă" sau "atei de oportunitate". Firește ateiştii practici adică ateiştii care-şi duc viaţa ca şi cînd n-ar exista Dumnezeu, sînt foarte mulţi, chiar şi printre creştini. Dar aici avem de-a face cu ateismul teoretic nu practic. În consecinţă, ateismul nu poate fi socotit ca o instanţă împotriva universalităţii religiei.

2. O obiecţiune mai serioasă e existenţa Budismului - ai cărui adepţi n-ar crede în Dumnezeu şi a cărui morală n-ar avea în ea nici

o urmă de ateism. Dar Buda n-a negat propriu-zis existența zeilor brahmani: Indra, Agni, Iam, ci numai le-a răpit toate drepturile de suveranitate, el supune pe zei aceloraşi schimbări ca şi pe oameni. Deci nici chiar la originea sa nu se poate considera Budismul ca ateism. Pentru că el nu neagă de-a dreptul existența zeilor, ci apare ca o formă de religie ce are idei mărginite despre divinitate. Chiar dacă Buda ar fi fost ateu, nu se poate afirma acelaşi lucru despre comunitatea înființată de el, căci curînd după moartea sa adepții săi l-au zeificat pe Buda şi a intrat în locul zeilor detronați. Nici concepția budistă despre Nirvana nu-i o stingere sau nimicire totală a existenței, ci o stare de odihnă fericită, o încetare a tuturor dorințelor şi poftelor.

3. Existența unor perioade atee în istoria omenirii, precum şi prezența între popoarele sălbatice de azi a unor populații atee. E obiecția teoriei evoluționiste în general şi mai ales a antropologului englez John Lubokk. Dar nici istoria, nici preistoria nu confirmă existența unor perioade atee în viața oamenilor. Cît priveşte afirmația unor paleontologi că la omul preistoric nu se poate constata existența religiei, observăm următoarele: în afară de considerentul că afirmațiile pentru epoci atît de îndepărtate sînt cu totul problematice. Cercetările mai noi din acest domeniu, au dovedit categoric că omul preistoric a avut o religie, deci o credință în existența divinității.

De asemenea cercetările unor etnologi şi cercetători ai popoarelor zise "primitive" sau sălbatice şi mai ales cunoscutul antropolog englez Lubokk că s-ar găsi triburi sălbatice lipsite de orice idee de religie şi de ideea de divinitate s-au dovedit neîntemeiate în urma noilor cercetări. În consecință părerea lui Lubokk e contrazisă azi de toți etnografii şi cercetătorii istoriei religiei, care au stabilit că universalitatea religiei în timp şi spațiu e un fapt definitiv cîştigat pentru ştiință. Prin urmare omul şi omenirea n-a fost niciodată şi nu-i nici azi lipsită de religie. Existența totdeauna şi pretutindeni a religiei e un fapt mai presus de orice discuție.

4. Existența unor popoare preadamice, fără religie, afirmată de filozoful german Schelling, în teoria sa despre omenirea preadamitică fără religie, în afară de faptul evident că se izbeşte de inexistența unei perioade atee în viața omenirii, teoria aceasta nu poate arăta cum a ajuns omenirea preadamitică la ideea de Dumnezeu, de religie, dacă s-a dezvoltat din ins fără religie. Pentru că după cum este de comun acord stabilit de ştiință că din nimic nu se poate produce nimic: Ex nihilo nihil fiere potest. Prin urmare

omenirea preadamitică a trebuit să aibă religie cel puțin în stare de potență. Dar universalitatea religiei nu se dovedește numai prin evidențierea slăbiciunii obiecțiilor ridicate împotriva ei. Ea poate fi argumentată prin următoarele temeiuri: A. Individul filozofic - studiul limbilor sau filologia comparată, aduce dovezi considerabile în sprijinul universalității în timp a religiei, la diferite popoare.

Căci ea ne demonstrează că ideile religioase sînt prezente în sufletul omenirii încă la formarea graiului său. Pe lîngă aceasta, apropierea etimologică dintre diferitele cuvinte care exprimă o idee religioasă ateistă, au origine comună, precum și existența unei revelații primordiale, din care se mai păstrează urmele pînă în zilele noastre. Astfel sanscrita - limba documentelor religioase inde numite Veda, zeul suprem purta numele de Diaus Pitar sau simplu Pians, la greci Zeus Patir sau Zeos, la romani Diespiter sau Jupiter, la germanii vechi Zio sau Tyr. De asemenea în limbile semitice, la evrei Dumnezeu e numit Eloah sau Eli, la arabi Alah, la babiloneni Deu, iar la asirieni Alloho.

E greu să reducem toate aceste cuvinte aflate în limbile romanice-indogermanice, semitice la unul și același cuvînt rădăcinal și a arăta pe această cale existența religiei. Încă din timpurile înainte de deosebirea popoarelor și a diferențierilor limbilor, cu mult înainte de a se despărți sau chiar în timpul formării graiurilor lor, popoarele din una și aceiași familie au avut credința în divin, idei religioase comune, ceia ce se confirmă prin: B. Indiciul preistoric arheologic. Săpăturile și descoperirile arheologice din cele mai vechi stațiuni preistorice cunoscute pînă acum au scos la iveală dovezi categorice despre o viață religioasă. În acest sens vorbesc următoarele schelete găsite înmormîntate, numeroasele morminte, obiecte și riturile de la înmormîntare, diferite monumente funerare. Încît un specialist în materie a putut să sublinieze următoarele: cu cît ne afundăm mai mult în istorie, către protoistorie și dincolo de aceasta în preistorie, religia se afirmă cu mai mulă putere.

Pentru universalitatea în timp a religiei pledează și faptul că pretinșii întemeietori ai religiei ca: Zarathustra, Confucius, Laotze, Buda și Mahomed, despre care vorbește istoria, n-au introdus pentru prima dată religia la popoarele respective. Dimpotrivă ei au fost numai refomatorii unei religii existente încă de mai înainte. Sistemele lor religioase nu-s ceva original, ci elemente din sistemele religiei anterioare, trecute prin prisma individualității lor. De unde rezultă că sînt numai reformatori sau cel mult reformatori de religie, nicidecum fondatori.

Dar religia e universală nu numai în timp ci şi în spaţiu sau extensiune geografică, cu alte cuvinte nu este pe faţa pămîntului un popor care să nu aibă religie. Căci despre religie va fi vorba ca o primă realitate, ori unde va fi vorba despre umanitate.

Acest fapt îl atestă încă scriitorii clasici, care susţin că, credinţa în zei e răspîndită la toate popoarele, nu numai la cele culturale, ci la cele ce stau pe cea mai inferioară treaptă de cultură. Astfel vechiul cîntăreţ al grecilor Homer afirmă: "Toţi oamenii sînt flămînzi după Dumnezeu" (Odiseea, vers. 48) . Marele filozof Platon a considerat universalitatea religiei ca un fapt atît de indiscutabil încît a făcut din ea un argument pentru existenţa lui Dumnezeu. Aristotel cel neîntrecut în vechime în ceea ce priveşte cunoştinţele etnografice ne spune, că toţi oamenii au ideea de zei. La fel şi Cicero ne încredinţează că: "Sufletele tuturor oamenilor, raţiunea însăşi a imprimat cunoştinţa zeilor, căci care-i poporul sau specia de oameni care să nu audă fără învăţătură o oarecare idee despre zei" (De nat. deor. 1, 16) , precum şi că "Nici un popor nu-i atît de sălbatic şi grosolan care să nu ştie că trebuie să aibă un Dumnezeu, chiar dacă nu ştie cum trebuie să fie el" (De legibus, 1, 14) . Seneca se exprimă în felul următor: "Tuturor oamenilor le este înnăscută ideea de zei, nici nu s-a aflat vreodată un popor în aşa stare de nelegiuire şi imoralitate încît să nu creadă în oarecare zei" (Ep. 117) .

Dar cea mai clasică şi mai celebră e următoarea mărturie a lui Plutarch: „Priviţi pe suprafaţa pămîntului, veţi afla oraşe fără învăţătură, fără ştiinţe, fără cîrmuitori, veţi vedea oameni fără locuinţe stabile, care nu cunosc întrebuinţarea monedelor, care n-au idee despre arte, dar nu veţi afla nici o societate fără credinţa în divinitate, nici un oraş în care să nu fie un sanctuar, în care să nu fie întrebuinţate nici un fel de rugăciuni, sacrificiu ş. a. m. d. "

Dacă acestor scriitori antici li se putea aduce acuza că generalizează prea mult vorbind despre universalitatea religiei, deoarece cunoştinţele lor etnografice erau insuficiente, atunci cu totul altul e cazul scriitorilor de azi care dispun de un material etnografic imens.

Mărturia clasică a lui Plutarch e confirmată deplin de rezultatele amplelor cercetări etnografice din ultimul timp. Acestea n-au lăsat neexploatată nici o porţiune de pe glob, încît nu există populaţie necunoscută. Pe baza acestui fapt toţi etnologii şi cercetătorii religiei au stabilit că universalitatea religiei e un adevăr definitiv cîştigat pentru ştiinţă.

În concluzie finală, religia e un fenomen care deţine universalitatea atît în timp cît şi în spaţiu.

NECESITATEA RELIGIUNII.

Ca şi universalitatea ei, necesitatea religiunii rezultă în mod firesc şi logic din însuşi apriorismul său logic şi psihologic. Căci aceasta ne arată şi constată că religiunea e un factor constitutiv al fiinţei omeneşti, un element congenital şi crescut organic cu fiinţa omului. Religia e indisolubil legată de fiinţa omului şi fără ea nu este om. De aceea antropologia modernă a stabilit că omul e un animal religios. Deşi forma de exprimare nu e bine aleasă, totuşi ca fond el corespunde şi dă apăs adevărului că trăsătura care deosebeşte radical pe om de regnul animal, e capacitatea sa înnăscută şi organică de a vibra pentru Dumnezeu, nevoia unui raport liber, conştient şi viu între el şi divinitate. Cea mai puternică dovadă în sprijinul necesităţii religiunii e însăşi universalitatea ei în timp şi spaţiu. Căci dacă religiunea n-ar fi decît un fenomen trecător şi de suprafaţă, atunci n-ar răspunde de atîta vitalitate încît să umple cu prezenţa sa timpul şi spaţiul. Dar dacă deţine universalitatea, aceasta înseamnă categoric că religia e un fenomen propriu şi specific omului, care nu se poate despărţi de om. Iar ceea ce-i congenital şi concrescut într-o unitate indisolubilă cu natura omului, însemnează implicit că este o necesitate organică pentru fiinţa omului. Căci e absurd ca autorul naturii umane să fi sădit în adîncul ei ceva nenecesar.

Dar deşi necesitatea religiunii e un fapt atît de evident, totuşi s-au găsit tăgăduitori ai ei. Cea mai importantă obiecţie ridicată contra necesităţii religiei e cea a pozitivismului. Recunoscîd universalitatea fenomenului religios ca şi multipla lui necesitate, pozitivismul căzînd în inconsecvenţă afirmă că într-un viitor mai apropiat sau mai depărtat, dogmele vor dispare şi ştiinţa va lua locul religiunii, iar religia va fi înlocuită cu religia umanităţii. Ne este deja cunoscută poziţia în această chestiune a leaderului pozitivist A. Comte, care consideră religia ca primă formă de cunoaştere a lumii, cu care a început omenirea şi care corespunde fazei de copilărie a umanităţii. După ea urmează metafizica, care constituie a doua fază de cunoaştere a lumii; ultimul stadiu de cunoaştere a lumii îl reprezintă ştiinţa. Prin urmare, religia e înlocuită azi cu ştiinţa, care face inutilă şi deci nenecesară religia. Numai că faptele în desfăşurarea lor nu confirmă teza pozitivismului.

Pe lîngă religia umanității a lui A. Comte au fost formulate și susținute și alte ipoteze despre alte religii, care ar înlocui religia cea adevărată. Astfel de religii ar fi: religia "Imperativului categoric" a lui Kant; "Religia dreptății" a lui Prudhon; "Religia orgoliului vieții și a supraomului" a lui Nietzsche, "Religia mesianismului proletariatului" a lui Marx ș. a. Dar nici una din aceste religii surogate nu-s suficiente pentru sufletul omenirii. Pe de altă parte fiecare din ele trebuie să recurgă în ultimă instanță, direct sau indirect, la transcendentul pe care-l contestă. Astfel rămîn un simplu paleativ, încît un apologet al nostru afirmă cu drept cuvînt că teoriile socialiste atee materialiste, care visează o umanitate fără religie, sînt posibile numai fiindcă există religia, la care recurg în felul arătat mai sus. De altfel lipsa lor de adevăr o dovedește faptul că nici pînă azi n-a reușit să înlocuiască religia. Cea mai concludentă probă împotriva necesității religiunii a vrut să o servească învățatul englez Robert Owen (1858) , care a întemeiat în America un oraș ateu numit Liveria. Însă la scurtă vreme orașul a pierit, cetățenii nu se înțelegeau și s-au împrăștiat neputînd trăi fără religie. Trebuie să subliniem faptul că necesitatea religiunii rezultă din însăși ființa religiunii. Dacă religiunea e cum am văzut, raportul liber conștient și viu dintre Dumnezeu și om, atunci rezultă că acest raport nu-i numai posibil, ci și necesar. Necesar din două laturi și anume: atît din partea divinității creatoare, care nu se poate dezinteresa de soarta omului, cît și din partea omului care nu se poate sustrage de la voința creatorului său.

Reținîndu-ne acum mai mult asupra necesității religiunii din latura omului trebuie să consultăm sufletul omului, în care rezidă esența religiunii. Să vedem deci la ce concluzie ne duce considerarea celor 3 funcțiuni fundamentale ale sufletului uman: cunoașterea, voința și simțirea.

După precizările antropologiei și mai ales ale psihologiei moderne omul nu e numai natură organică sau anorganică, ci are și un suflet, e înzestrat cu minte, simțire și voință. În mintea sa se află un impuls neostenit după cunoaștere. Mintea creată vine pe lume cu impulsul de a cunoaște și anume de a cunoaște infinitul. Ea-i făcută pentru infinit. Această aspirațiune atît de arzătoare după cunoaștere nu poate fi satisfăcută de nici unul din obiectele finite, ci mai degrabă îi dezamăgesc așteptarea. Mintea e făcută să caute pe Dumnezeu și realitățiile finite nu le poate avea ca obiective ale cunoașterii, rînd pe rînd fiind atinse și depășite, au rostul negativ de a dezamăgi necontenit, de a-și bate joc de acest impuls, dimpotrivă

au rostul pozitiv de a pregăti succesiv pentru marea întîlnire, pentru înțelegerea omului ce stă la capătul final al tuturor.

La această concluzie ne duce și năzuința continuă a voinței omenești de a-și însuși tot ceea ce reprezintă o valoare. E și aici o tendință infinită care nu se lasă satisfăcută de nici o valoare finită, ci străbătînd prin toate caută pe cea infinită. Dinamismul setei acesteia după valori inferioare e expresia tragiă a insuficienței noastre, a minusului nostru pe care trebuie să-l umplem prin valori ce există în afară de noi. Prin urmare dorul ontologic al ființei, dinamismul minții noastre și al voinței noastre indică categoric trebuința legăturii cu ceva ce ne depășește. Sentimentul simte în noi un gol care nu se poate umple cu nimic. Orice satisfacție a sentimentului nostru e numai aparentă și efemeră, după care urmează totdeauna experiența amară a nesatisfacerii noastre în tot ceea ce este finit și relativ. Un mare adevăr aduce la expresie Fer. Augustin cînd zice: "Fecisti nos ad te et inquietum". Această nemulțumire adîncă care cuprinde întreaga noastră ființă, nesatisfacerea noastră de către nimic finit, necondiționat și veșnic o cuprinde limpede un scriitor în sinteza următoare: "Nesatisfacerea de nimic finit se vădește în toate funcțiunile omenești. Cugetarea pornind de la efect la cauză se vede silită fără ideea de Dumnezeu să urce la infinit, fără să aibă un punct de reazim. Sentimentul simte în sine un gol care nu se poate umple cu nimic. Voința nu se simte satisfăcută, văzîndu-se constrînsă să afle motivele acțiunilor sale; numai în lumea sensurilor".

Fer. Augustin ne arată în chip elocvent și magistral că nimeni în afară de Dumnezeu nu poate satisface sufletul omenesc. Plimbîndu-se pe malul mării, cufundat în reflexiuni asupra ființei divine, mintea marelui cugetător, în fața soarelui ce apune și a imensității mării, se adresează naturii cu întrebarea: O natură! Tu ești Dumnezeul meu? Poți tu da liniște sufletului meu? La care valurile agitate răspund: Omere super nos, non sumus Deus tuus! Atunci Fer. Augustin ridică ochii spre cer și întreabă: "Voi stelelor, sînteți voi Dumnezeul meu, puteți voi da liniștea sufletului meu? O armonie minunată fu răspunsul și un glas care zice: Nu sîntem Dumnezeul tău. Sîntem numai creaturile sale. Noi nu putem da pace sufletului tău. Căutînd mai sus, pătrunzînd pînă la spiritele ce stau de față la tronul divin, pune și acestora aceiași întrebare și capătă același răspuns: Omere super nos. Atunci sufletul marelui cugetător se înalță mai sus de natură și de toate spiritele, mai presus de toată făptura, se apropie de tronul lui Dumnezeu și nu mai întreabă, ci se

veşnică. " Din toate cele de mai sus rezultă că religia e necesară pentru satisfacerea celor mai autentice, mai fundamentale şi mai permanente aspiraţii ale sufletului omenesc. Dar religia e necesară nu numai pentru insul singuratic, ci şi pentru societatea omenească. Fără religie nici n-ar exista societatea, căci înainte de a fi un animal social, cum îl definea Aristotel, omul e un animal religios, cum am văzut că-l defineşte antropologia modernă, care face din sentimentul religios punctul de separaţie între umanitate şi animalitate. În ordinea socială religia s-a dovedit necesară pentru familie, pentru organizarea politică şi pentru contractul social al omenirii în general.

Nu numai că a întemeiat familia şi viaţa familiară, dar singură religia poate să-i garanteze existenţa. Adeseori viaţa familiară e tulburată şi primejduită de anumite evenimente care pot fi suportate în mod demn numai cu ajutorul mîngîierii şi încrederii tale în religie. Speranţa într-un viitor mai bun, precum şi într-o răsplată în altă viaţă, dă familiei chiar şi în cele mai grele împrejurări puterea morală de a birui toate încercările vieţii.

Bazele adevăratei vieţi politice: autoritatea, ascultarea, dreptul şi justiţia se pot susţine numai pe temeiuri religioase şi-şi pot menţine valoarea numai în legătură cu religia. Dovadă faptul că, decadenţa religioasă şi morală au premers decadenţei unui stat, sau au mers în mînă cu aceasta. Pilde clasice în această privinţă ne oferă romanii şi grecii. Cîtă vreme legătura dintre statele respective şi religie era strînsă, ele au prosperat, pentru ca să cadă pînă la dispariţie din cauza decadenţei religios morale.

Dar religia e necesară şi pentru contractul social al omenirii. Puţini sînt aceia care se pot abţine de la fapte rele în baza conştiinţei obligaţiilor, a simţului de dreptate şi de iubire a aproapelui. Ordinea morală nu se poate garanta numai prin forţa fizică a statului. Nici cultura nu garantează suficient viaţa socială, căci crimele oamenilor culţi sînt mai rafinate decît cele săvîrşite de inculţi. Numai privirea la un judecător nevăzut care cunoaşte şi cele mai ascunse cute ale sufletului omenesc, care va răsplăti fiecăruia după faptele sale, poate constitui un motiv puternic şi permanent pentru îndeplinirea obligaţiilor faţă de semenul nostru.

În concluzie, religia e imperios necesară pentru satisfacerea celor mai autentice şi fundamentale aspiraţiuni.

FUNCȚIUNEA CULTURALĂ ȘI SOCIALĂ A RELIGIEI.

În înțeles originar cultura e prelucrarea naturii în vederea unui scop, a unor bunuri, a unor valori. Trei sînt valorile care se suprapun naturii: adevărul, binele, și frumosul. Dar aceste valori perfect coordonate își cer unitatea. Nici una nu se poate subordona sau supraordona alteia. Din această unitate logică și intrinsecă se naște postularea unor valori noi, față de care ele au să fie subordonate și în care să-și găsească unitatea. Aceasta e valoarea religioasă care pune natura în dependență de spiritul absolut și o sfințește. Ea dă celor trei valori ideale izvorul unității și stabilității. Ea se manifestă și ne satisface setea de divinitate, de absolut, sau "elanul metafizic". Credința religioasă este neaparat necesară în lumea culturii, pentru că sufletul culturii este cultura sufletului și pe aceasta o asigură în primul rînd religia. Ea este punctul de plecare și de încheiere a culturii.

Numai valoarea religioasă dă posibilitatea închegării unei concepții unitare despre lume și viață, numai în actul religios se îmbină organic și armonios setea după adevărul absolut cu datoria de a săvîrși binele, precum și cu necesitatea de a ridica frumosul la cea mai înaltă treaptă, aceea a divinității. De asemenea, numai credința are puterea de a pătrunde dincolo de lumea fenomenelor în domeniul realității absolute al divinității. Dacă religia ca valoare teoretică încheagă, armonizează și dă sens datelor culturale, prelucrate de celelalte valori, însemnează că adevărata cultură nu poate exista fără religie. Fără ea adevărata cultură umană s-ar prăbuși. Căci dacă o cultură fără imperiul valorilor morale este monstruoasă, o cultură fără normele religioase este neputincioasă. O cultură străină de religie sau ostilă religiei este o contradicție flagrantă cu sine însuși. Că adevărata cultură nu-i cu putință fără fenomenul religios, aceasta ne-o dovedește faptul că religia a creat din leagăn cultura omului - ea născîndu-se odată cu omul. Apoi în lungul și frămîntatul proces al culturii umane elementul religios n-a lipsit niciodată. Dimpotrivă a fost totdeauna prezent și variat nu numai în intensitate, adică s-a manifestat uneori mai puternic, iar alteori mai slab. Încercările de a elimina religia din cuprinsul culturii a dus totdeauna la dezechilibrul culturii sau la dezastrul ei. Căci dacă cultura fiind armonizarea valorilor, nu poate exista normal prin predominarea exclusivă a uneia dintre ele și nici prin eliminarea alteia, cu atît mai puțin nu poate ființa sănătos, fără valoarea religioasă. În sprijinul celor precizate și subliniate pînă

acum vorbesc faptele. Rolul pe care l-a avut totdeauna religia în dezvoltarea spirituală a omenirii a fost totdeauna aşa de însemnat, încît se poate spune cu drept cuvînt că toate începuturile pe calea progresului, culturii şi ştiinţei, au purces în prima linie de la religie. Religia a procurat popoarelor vechi primele elemente ale culturii şi ştiinţei, din timpurile cele mai vechi, religia a constituit fundamentul oricărei mişcări culturale a omenirii. În cursul unor lungi veacuri, adevăraţii dascăli ai omenirii se numiră: Zeus, Jupiter, Apollon, Jahve, Osiris, Ra, Mithra, Varuna. Astronomia, cronologia, scrierea, medicina, arta, dreptul, morala apărură la originea societăţiilor ca instituţii religioase. Cea mai veche cultură religioasă îşi datoreşte originea religiunii. Nu există în genere - subliniază un istoriograf de talia lui Banke - nici o activitate omenească de o importanţă cu adevărat spirituală, care nu şi-ar avea originea într-un raport mai mult sau mai puţin conştient cu lucrurile divine.

Istoria culturii ne arată că la început slujitorii religiei, preoţii au fost pretutindeni cultivatorii ştiinţelor. Astfel preoţii au fost primii istoriografi ai popoarelor, căci ei au însemnat în anale evenimentele cele mai însemnate din viaţa poporului respectiv, întrucît ei mai cu seamă cunoşteau scrisul. Preoţii au fost primii filologi deoarece ei aveau să păstreze şi să tălmăcească documentele sfinte ale popoarelor. Astronomia a fost de asemenea cultivată la început de preoţi, dintr-o necesitate religioasă, spre a calcula timpul sărbătorilor în fiecare an. Preoţii babilonieni, slujitori ai unui popor care adora astrele, priveau nenumăratele astre spre a afla din starea lor evenimentele viitoare. Ştiinţa preoţilor egipteni a fost în vechime foarte renumită. Descoperirile arheologice au dezvăluit faptul că aceşti preoţi au avut cel puţin în primele lor elemente unele cunoştinţe pe care a trebuit să le descopere ştiinţa modernă din nou. Lăsînd cultivarea ştiinţelor pe seama preoţilor, poporul a recunoscut prin aceasta că ştiinţa cea adevărată poate veni numai de la izvorul adevărului: Dumnezeu.

Cele mai vechi cîntece ale popoarelor, care cuprind într-însele revărsarea simţămintelor primitive ale omenirii, sînt de conţinut religios. În primele ei faze de dezvoltare, poezia a servit la lăudarea şi preamărirea divinităţii. De exemplu Vedele Inzilor, care cuprind poezii din timpul cînd abia începuse să mijească producţia literară a unui popor în pragul vieţii, laudă în expresiile cele mai fantastice perfecţiunile zeilor inzi. Începuturile literaturii frumoase sînt în genere şi la fiecare popor în parte de conţinut religios.

Artele frumoase s-au dezvoltat cu deosebire sub impulsul şi sub scutul religiei, căreia îi revine cu tot dreptul numele de mamă a acestora. Legătura dintre religie şi artă se explică prin obiectul lor înrudit: în religie omul are de-a face cu cele mai înalte idealuri, iar arta reprezintă şi cultivă frumosul şi sublimul, adică tot cele ideale. De acea arta a şi fost luată foarte de timpuriu în slujba religiei. Nefiind în stare să-şi exprime în alt chip ideile şi simţămintele sale religioase, omul a recurs la simbolică, limba mută, care este adeseori mai expresivă şi mai impunătoare decît orice cuvînt.

Dintru început, arhitectura a fost cultivată de preferinţă în serviciul religiunii. Cele mai vechi monumente arhitectonice au avut menirea de a servi pentru cultul divin, ceea ce ne-o dovedesc în vechime templele colosale din India şi Egipt, templele grandioase şi cu multe columne din Grecia şi Italia, iar în era creştină bisericile impozante şi admirabile.

Sculptura este de asemenea de origine religioasă. La greci unde s-a dezvoltat în chip deosebit, a avut ca obiect de reprezentare, mai întîi lumea zeilor şi figurile măreţe ale acestora; cele mai frumoase şi mai grandioase opere ale sculpturii din lumea veche şi creştină le-a oferit fără îndoială religia. Ca dovadă ne pot servi diferitele statui religioase, mai ales din timpul clasic şi al Renaşterii, care sînt socotite drept cele mai reuşite produse ale acestor arte. Acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi despre sculptură. Ce-i drept, în lumea antică această artă a stat mai puţin în legătură cu religia. Aceasta din cauză că păgînismul, mai ales cel clasic greco-roman, căuta să-şi reprezinte divinul în mod cît mai plastic. Ori, pentru această tendinţă era mai nimerită sculptura, de aceea ea a fost cultivată aşa de mult. Avînd idei mult mai spirituale despre divinitate, creştinismul a favorizat mai mult dezvoltarea picturii. De fapt arta picturii a ajuns la dezvoltarea şi înflorirea cea mai înaltă ca pictură bisericească. Un Michelangelo, Rafael, Leonardo da Vinci, Rubens, Dyk şi toţi ceilalţi pictori renumiţi s-au inspirat din motive religioase în realizarea celor mai măreţe opere ale lor, care i-au făcut nemuritori. Şi muzica a stat foarte de timpuriu în slujba religiei. Căci şi ea a servit mai întîi cultului divin şi diferitelor festivităţi religioase destinate să preamărească pe Dumnezeu şi apoi pe eroi. Istoria ne învaţă că cele mai vechi încercări ale dexterităţilor artistice ale omenirii s-au făcut în serviciul şi sub scutul religiei. Tot ceea ce a putut produce omenirea mai frumos şi mai sublim, a pus în cinstea divinităţii. De unde rezultă că viaţa omenească datoreşte religiei dezvoltarea ei culturală şi artistică.

Principalele aşezăminte în Europa creştină ca şi-n societăţiile antice, erau aşezămintele religioase. Timp de secole ceea ce a fost mai esenţial în cugetările şi acţiunile oamenilor se găsea realizat în biserică şi în mînăstiri (Perrier Paul: Histoire de la civilisation et de l'esprit humain, Paris 1931, p. 561.) . Mănăstirile au fost centre de ştiinţă şi adăpostire de preţioase biblioteci. Atît în cultura răsăriteană cît şi în cea apuseană, mănăstirile au jucat un rol mare. În epoci de violenţă arta şi ştiinţa au fost conservate prin ele. Dacă de exemplu ne referim în mod special la Franţa, singura enumerare a celor mai însemnate centre mănăstireşti evocă o cultură întreagă.

Încă şi de la începutul veacului nostru cea mai mare parte a oraşelor erau încă oraşe sfinte. De dimineaţa pînă seara în ţările Europei Occidentale, clopotele chemau pe credincioşi la oficiu, în vreme ce glasul muezinului indica musulmanilor orele rugăciunii. Toate oraşele se anunţau de departe prin monumentele lor religioase şi unele, printre care cele mai celebre, n-au despuiat podoaba lor sfîntă: Londra, Paris, Rouen, Oxford, Colonia, Roma, Moscova, Constantinopol.

Pînă în îndepărtata Americă la sfîrşitul veacului al XVIII-lea, bisericile fixau etapele culturii: Catedrala din Mexic se ridică pe locul templelor aztecilor; Equitable şi Molovosth, aceste centre ale legăturilor (comerciale) n-au distrus încă cu masa lor fabuloasă monumentele religioase din New-York şi călătorul ajuns la marginea Hudsonului regăsea în bisericile din Manhattan silueta familiară a bisericilor creştine. Universul părea marcat de religie ca o pecete de neşters. Macaulay a putut-o imagina supravieţuitoare chiar catastrofelor cosmice, descoperind locuitorului Noii Zeelande locul unde a fost Londra, pe care îl denunţă singure ruinele catedralei Sf. Paul.

Prin locul pe care a ştiut să-l ocupe în toate domeniile superioare ale credinţei culturale şi artistice a omenirii, religia a jucat un rol considerabil la popoarele antice ca şi la cele moderne. Religia a dat culturii, ştiinţei şi artei, caracterul esenţial, care permite a defini cultura noastră ca avînd un aspect profund religios, pe care-l păstră pînă în veacul al XIX-lea, iar parţial pînă în zilele noastre.

La fel de importantă este şi funcţia socială a religiunii. Ca factor social şi în cel mai deplin înţeles al cuvîntului - în primul rînd de ordin moral - religia constituie baza vieţii sociale. Căci fără ea viaţa socială n-ar exista. Dacă omul este un animal social, cum l-a definit încă Aristotel, atunci el este în primul rînd religios, cum am văzut că-l defineşte antropologia modernă.

Instinctele singure n-au putut crea societatea, după cum n-au creat-o nici societatea şi nici familia. Aceasta există şi la animale şi n-a produs decît grămezi de turme în scopul apărării şi conservării. Înjghebarea vieţii sociale a fost posibilă numai atunci cînd mai mulţi oameni au fost legaţi laolaltă printr-un zeu comun şi printr-un cult comun. Familia ca formă morală şi socială, deci statornică, s-a constituit prin instituirea cultului comun, iar vatra şi casa au fost în primul rînd altar şi foc sacru - şi numai mai apoi adăpost şi pază. De aceea, vechii zei au fost zeii casei şi ai vetrei, la vechii inzi, la greco-romani, ca şi la popoarele gotice sau la triburile mexicane. Însuşi tribul este mai înainte de toate o asociaţie de cult, cu acelaşi strămoş, cu acelaşi "totem", cu acelaşi "fetiş". Nu există aşezare omenească care să nu aibă o formă religioasă. Asupra rolului religiei şi alcătuirea familiei şi a tribului ne edifică mai ales admirabila lucrare a lui Fustel de Coulanges: "La cite antique".

Dar religia nu-i numai principiul constitutiv al vieţii sociale, ci şi baza menţinerii şi propăşirii acestei vieţi. Această funcţiune se datoreşte în primul rînd calităţii religiei de a da putere şi eficacitate legilor. Fără ideea de Dumnezeu ca cel mai înalt legiuitor şi judecător, de la care îşi deţin puterea autorităţile omeneşti, legile n-ar avea nici o putere. Miturile unora din popoarele vechi socoteau anumite divinităţi, ca de exemplu egiptenii pe Osiris şi Isis, asirobabilonienii pe Ra etc. , de autori a celor mai vechi legi ale lor, iar unii legiuitori susţineau că au primit de-a dreptul de la zei legile date de ei. Astfel, la evrei, Moise a primit tablele legii din mîinile lui Jahve pe muntele Sinai; la indieni Manu a primit legea de la Brahma, iar la romani Numa Pompiliu se pretindea inspirat de zeiţa Egeria, în alcătuirea legii sale. Ce era mai tîrziu pentru societatea romană ideia de divinitate, ne-o spune Cicero: "Nu ştiu - zice el - dacă cu subminarea fricii de Dumnezeu, nu va dispare dintre oameni şi fidelitatea şi ordinea socială". O maximă latină întreabă: "Quid legis sine moribus?" În adevăr, moravuri sănătoase nu pot fi fără religiune.

În viaţa popoarelor din antichitate, totul depindea de religie: oamenii şi lucrurile, evenimentele umane şi fenomenele naturii. Familia şi statul apărură la originea societăţilor ca instituţii religioase. În antichitate, religia nu comanda numai viaţa publică, ci ea se insinua în toate actele vieţii cotidiene. Casa romană şi casa chineză, ca şi coliba negrului, sînt pline de fiinţe divine (Perrier, o. c. p. 3) .

Pe măsură ce ştiinţa studiază popoare mai vechi precum şi societăţi mai barbare, rolul religiei se arată mai important. Teoria pe care Fustel de Coulanges o prezintă cu o oarecare rezervă folcloriştii sînt ispitiţi s-o accepte pînă la litere. Căci la popoarele zise primitive, instituţia fundamentală este religia (Ibidem. p. 5).

Una din trăsăturile caracteristice, esenţiale ale societăţii antice era confuzia constantă dintre puterea politică şi puterea religioasă. Şefii vechilor comunităţi reuniră în persoana lor sacerdoţiul, dreptatea şi conducerea şi dintre aceste trei puteri, prima era cea mai esenţială, căci ea era izvorul tuturor celorlalte. Fustel de Coulanges este cel care a explicat mai clar natura puterii regale, care odihnea la origine nu numai pe forţă, ci şi pe credinţă, pe trebuinţa vitală a oamenilor, şi se rezuma la ideea că şeful reprezintă sufletul grupului, şi că de el depinde toată prosperitatea şi toate nenorocirile supuşilor săi. Cînd citim detaliile atît de curioase, pe care ni le dă Frazer în "Ramura de aur", atît de abundent asupra preoţilor şi regilor zei ai popoarelor primitive, care-s făcători de ploaie, vindecători, magicieni, cei ce comandă naturii şi şerpilor şi pe care popoarele lor îi adoră ca pe nişte fiinţe divine, ne găsim în faţa comentariului pitoresc al "Cetăţii antice" (Ibid. p. 6). Protector, Zeul căminului, părăsind căminul domestic, acesta se lărgi şi deveni un templu-asocierea mai multor triburi formă cetate, fiecare grup păstrîndu-şi independenţa. O dată ce familiile se uneau, se întemeia oraşul pentru a fi sanctuarul acestui cult comun. Oraşul n-a fost la început altceva decît sanctuarul cetăţii; întemeierea sa după cum ne încredinţează tradiţia despre Roma- a fost precedată de o ceremonie religioasă (ibid. p. 12 sq.).

Orice oraş întemeiat după rituri este un sanctuar şi poate fi numit sfînt, fiindcă zeii au prezidat la fundarea lui. "Nu există un act al vieţii publice - zice Fustel - în care să nu se facă a interveni zeii. Poporul nu se adună decît în zilele permise de religie, nu în zilele nefaste. La Roma, înainte de a intra în şedinţă, se consultau augurii; la Atena se oferea un sacrificiu, apoi se întrebau auspiciile. Locul senatului roman era un templu, iar în senatul din Atena s-a ridicat un altar. La Roma, preoţii declarau războiul şi se deschidea atunci templul lui Ianul: augurii şi ghicitorii însoţeau armata; înainte de bătălie se sacrifică victime, pentru a le examina măruntaiele şi totodată trebuia să se mănînce găinile sfinte. Pentru a se încheia un act de tratat de pace, trebuia un act religios; un tratat se încheia printr-un sacrificiu sau jurămînt, al cărui garant erau zeii (ibidem, p. 12 sq.).

Religia este prezentă peste tot. Ea fasona sufletul omenesc. Totul era Dumnezeu în casa antică. Se cunoaşte prestigiul imens al oracolului de la Delfi. În India, istoria ţării este istoria religiilor sale succesive, încît aici se afirmă o predominare excepţională a istoriei religioase. Nicăieri ca aici unitatea religioasă şi cea politico-naţională nu au fost aşa de strîns unite. Ce să mai spunem despre istoria poporului iudeu, care este o istorie sfîntă? De aceia, putem spune că societăţile vechi au fost societăţi religioase. Religia a fost peste tot prezentă în antichitate, dar nici o instituţie n-a primit amprenta sa ca instituţie politică: trăsătura principală care caracteriza pe căpetenii era funcţia lor religioasă (ibid. p. 14-39) . Această trăsătură n-a dispărut în societăţile moderne. Religia şi-a păstrat puterea ei prin faptul că coroanele regale se împodobeau cu aureolă, care aşeza pe regi mai presus de ceilalţi oameni. Nu numai împăratul bizantin ci şi ceilalţi capi de stat sînt prezentaţi cu aureolă religioasă. Regii sînt consacraţi prin ungere cu untdelemn sfinţit ca şi preoţii. O mare parte a istoriei moderne ar rămîne neînţeleasă dacă am uita caracterul acesta esenţial al regalităţii. În cea mai mare parte a timpului modern în toate ţările europene şi mai ales în Orient, istoria religioasă şi istoria bisericească se confundă cu istoria generală.

Deosebit de semnificativ şi grăitor este faptul că, Revoluţia franceză, după ce cu Iosif II se atinge limita în care statul împinge neîncrederea faţă de puterea spirituală pînă la menţinerea religiei, nu poate depăşi această limită fără ezitări, care probează în ce măsură religia şi societatea civilă erau legate între ele.

Mînăstirile n-au jucat numai un rol cultural, ci în unele cazuri şi un rol social-economic. Căci religia sfinţeşte şi munca: corporaţiile muncitoreşti sînt în acelaşi timp înfrăţiri care au sărbătorile lor religioase şi sfinţii lor ca patroni (ibid. p. 64) . De asemenea reforma de la Cluny juca un rol politic considerabil şi acoperi cu mînăstirile sale Europa occidentală, iar centrului, mînăstirea de la Citeaur, agricultura îi datorează un mare progres, atît în Franţa cît şi în Germania (ibid. p. 59) . Este adevărat că în timpul modern avem semne indiscutabile de slăbire a sentimentului religios, totuşi în general sentimentul religios a rezistat atacurilor raţionalismului. Este semnificativ şi grăitor faptul, că puterea credinţei n-a slăbit în popor, nici atunci cînd ţinuta morală a preoţimii n-a fost deloc corespunzătoare.

Religia asigură bunăstarea şi propăşirea popoarelor. Siguranţa vieţii şi a proprietăţii individuale sau colective, respectarea

jurămîntului, supunerea față de legi, îndeplinirea conștiincioasă a funcțiunilor publice, etc. sînt condiții indispensabile ale progresului social. Religia vine în sprijinul progresului și asigură prosperitatea generală, proclamînd viața și proprietatea - individuală și colectivă - de bunuri sfinte, iar respectarea jurămîntului, supunerea față de legi și îndeplinirea conștiincioasă a funcțiunilor publice, ale orînduirii dumnezeiești a căror nesocotire este pedepsită atît în această viață, cît și în cea viitoare.

Pe lîngă toate acestea, religia apropie pe oameni unii de alții, încheagă și fortifică solidaritatea socială, întreținînd în oameni totdeauna vie conștiința că sînt acțiuni ale aceleiași divinități. Cu deosebire creștinismul realizează această solidaritate, căci consideră pe Dumnezeu ca Tată, iar pe oameni ca fiii Lui, și deci, egali între ei, și frați.

O societate fără religie este cu neputință să existe în mod normal. Scara de cultură și de dezvoltare a popoarelor e condiționată de starea lor religioasă. Chiar acolo unde s-a realizat o puternică organizație politică, ea decade odată cu ideea religioasă, adică odată cu căderea religiei. Decăderea religiei romane a avut ca urmare decăderea vastului imperiu, iar Creștinismul a năruit lumea veche și a născut o lume și popoare noi.

Creștinismul a fost ușa prin care au intrat popoarele barbare în rîndul popoarelor civilizate. Îndată ce a îmbrățișat un popor religia creștină, a dispărut întunericul barbarismului și s-a lățit lumina culturii. Toate instituțiile sociale au primit un avînt mai înalt. Moravurile s-au îmblînzit, ideile umanitare au început să pătrundă tot mai mult în întregul mod de cugetare al popoarelor încreștinate. Societatea modernă este tot opera Creștinismului. Principiile Revoluției franceze nu sînt decît principile Creștinismului, chiar dacă s-au realizat în afară de egida lui. Fără Creștinism, n-ar fi posibilă nici egalitatea, nici fraternitatea, nici libertatea, căci el a decretat adevărul care a sfărîmat "lumea veche" și a născut "lumea nouă"; toți oamenii sînt fii egali și liberi ai aceluiași Părinte ceresc. Lipsirea popoarelor de bunul religiei le duce pe acestea la reîntoarcerea în haos și animalitate.

S-ar putea obiecta că în timpul modern - cînd s-a lățit tot mai mult spiritul antireligios, cînd religia pare a avea tot mai redusă înrîurire asupra modului de cugetare și acțiune al omenirii, s-au făcut totuși atîtea invenții tehnice. Dar acest progres tehnic reprezintă o cultură unilaterală, care nu întruchipează adevăratul și întregul progres al culturii; pe de altă parte societatea modernă și

actuală este de multe ori religioasă şi în special creştină, fără să fie conştientă de acest lucru.

În concluzie finală, religia deţine în viaţa omenirii o funcţie culturală şi socială neegalată de nici un alt factor al dezvoltării spirituale a umanităţii.

PROBLEMA DIVINĂ
POSIBILITATEA CUNOAŞTERII RAŢIONALE A LUI DUMNEZEU.

După cum am spus încă în partea introductivă, a doua din problemele mari care constituiesc obiectul Teologiei fundamentale clasice este problema divină. Înainte i se dădea acestei părţi denumirea de Problema existenţei lui Dumnezeu, denumire cu totul nepotrivită pentru că nu se poate spune că Dumnezeu există în sensul şi modul cum existăm noi oamenii, ci El există de la Sine, în Sine şi prin Sine şi din veşnicie, adică are o existenţă absolută. Noi căutăm să aflăm existenţa lui Dumnezeu sau realitatea Lui în sensul nostru.

Dacă ne amintim că, aşa cum am arătat la Fiinţa religiunii, Dumnezeu este factorul constitutiv cel mai important al religiunii sau baza acestuia, atunci ne dăm seama de importanţa capitală a problemei divine.

Existenţa lui Dumnezeu este elementul iniţial şi central al religiei. Religia fără ideea de Dumnezeu este un nonsens. Numai din clipa existenţei unei divinităţi şi un raport al acesteia cu omul se poate vorbi de religie. Religia este raportul liber, conştient şi viu între Dumnezeu şi om. O religie fără Dumnezeu ar fi ceva lipsit de unul din cei doi poli ai săi, Dumnezeu şi omul, dintre care primul deţine rolul cel mai important. De aceia punctul de plecare al oricărei religii este cunoaşterea lui Dumnezeu, a raportului ce trebuie să fie între El şi om, precum şi a condiţiilor de realizare a acestui raport. De unde rezultă că prima cerinţă a oricărei religii, mai ales a Creştinismului, este cunoaşterea lui Dumnezeu, de care depinde în primul rînd existenţa subiectivă şi obiectivă a religiei.

Dar cunoaşterea lui Dumnezeu presupune existenţa Lui, căci a cunoaşte ceva ce nu există, este un nonsens. În consecinţă, problema cunoaşterii lui Dumnezeu se confundă cu existenţa lui Dumnezeu.

Deşi existenţa lui Dumnezeu nu este atestată în chip subiectiv prin actul sufletesc, care afirmă această existenţă în chip obiectiv pe calea supranaturală a Revelaţiei divine şi pe calea morală a

luminilor raţiunii, totuşi sînt mulţi care tăgăduiesc existenţa l Dumnezeu, fie posibilitatea acestei cunoaşteri. Din prima categoi fac parte materialiştii şi pozitiviştii agnostici, din a doi tradiţionaliştii, intenţioniştii şi pragmatiştii.

Materialismul monistic, reduce - după cum arată şi numele întreaga realitate la materie, despre care afirmă că este unic principiu al lumii şi singura formă de existenţă. De aceea ce n numim suflet nu este pentru această categorie filozofică decît formă derivată şi evoluată a materiei. De prisos să mai spunem că cadrul unei astfel de concepţii nu poate fi vorba de existenţa l Dumnezeu. Numai privit din punctul nostru de vedere materi lismul este o concepţie unilaterală despre lume. Căci materia nu s. putut organiza de la sine, iar spiritul este o realitate de sin stătătoare, care nu se reduce la materie şi nici nu este subordonat materiei.

Agnosticismul apare în cugetarea filozofică ca o urmare direct a criticismului kantian. De aceea ne vom reţine în primul rîn asupra celui din urmă, şi numai după aceia vom trece la agnosti cism. Pornind de la agnosticismul lui Hume şi de la empirismul lu Locke, criticismul kantian restrînge marginile posibile al cunoaşterii (numai) la lumea experienţei sensibile a fenomenelor După Kant cugetarea noastră este legată de formele sensibile al intuiţiei, timpul şi spaţiul, precum şi de formele categoriale al inteligenţei, adică de principiile fundamentale prin care acest percepe realitatea, cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Aceste sînt valabile numai în cercul fenomenelor şi nu pot depăşi limitel lor. De aici concluzia că nu se pot cunoaşte lucrurile în sine, c numai ceea ce ne aparţine nouă din ele adică fenomenele.

Pe baza acestor teze Kant pretinde că absolutul, necontingentu său este ininteligibil pentru inteligenţa noastră. De aceea chiar dacă din punct de vedere metodologic, raţiunea noastră postulează o fiinţă supremă, aceasta nu este decît un simplu ideal, un principiu regulativ, un ideal dar nu o realitate. Existenţa este posibilă numa în lumea fenomenelor date în timp şi spaţiu. Întrucît cuvîntul există alături de ideea de Dumnezeu aceasta indică o simplă poziţie formală, un raport între subiect şi predicat real în sens existenţial Prin urmare, teoretic nu se poate vorbi despre existenţa lu Dumnezeu, întrucît din punct de vedere moral existenţa lu Dumnezeu este absolut necesară nu ca un ideal, ci ca o realitate această existenţă se impune ca o necesitate a raţiunii practice şi n

atîta tărie, întrucît în lumea raţiunii trebuie suspendate, zice Kant, pentru a face loc credinţei.

După cum vedem, criticismul kantian neagă posibilitatea cunoaşterii existenţei fiinţei divine prin raţiunea teoretică, dar nu însăşi realitatea ei, pe care o afirmă raţiunea practică. Aceasta în raport de excludere dintre ştiinţă şi credinţă. Această antinomie dintre raţiunea teoretică şi cea practică izvorăşte din dualismul, în care se zbate întreaga filozofie kantiană. Cauza acestui dualism stă în reducerea existenţei la lumea fizică. Dar această reducere nu se poate susţine nici chiar din punct de vedere al kantianismului. Căci însuşi Kant spune: a vorbi despre ceva care ne apare, adică despre fenomen, fără a exista ceea ce apare, adică lucrul în sine sau ar fi absurd (Critica raţiunii pure, p. 28) . Dar tot atît de absurd este a afirma că acest ceva care există nu se poate cunoaşte, fiindcă cunoaşterea este condiţia neapărată a existenţei. Întreg sistemul kantian se reazimă pe realitatea acestei lumi invizibile "a lucrului în sine şi a reduce această realitate la simple ficţiuni, care par să fie o realitate, fără a fi de fapt, înseamnă a spijini sistemul însuşi pe astfel de ficţiuni. Kant însuşi a căutat să corecteze această lacună, clădind cu credinţă acolo, unde a crezut că trebuie să distrugă cu raţiunea. Prin urmare, nu se poate nega posibilitatea cunoaşterii existenţei lui Dumnezeu din punct de vedere al criticismului kantian.

Consecinţa directă a kantianismului, AGNOSTICISMUL (de la gr. "gnozis" ce înseamnă cunoaştere) a apărut întîi ca o simplă formă metodologică la Hamilton (filozof kantian englez 1788-1856) şi Huxley (naturalist englez 1825-1893) , care preconizează numai ignorarea absolutului şi a evoluat pînă la eliminarea oricărei idei de absolut din sfera existenţei, cum face A. Comte, întemeietorul pozitivismului. O poziţie intermediară reprezintă Herbert Spencer (1820-1903) , care este reprezentantul tipic al agnosticismului metodologic. După el, absolutul nu se poate cunoaşte şi nu se va cunoaşte niciodată. Căci rolul şi limita cunoaşterii se reduc numai la interpretarea fenomenelor. Filozofiei îi revine sarcina de-a sintetiza aceste interpretări, renunţînd la tot ceea ce poate fi dincolo de ele, iar religiei îi atribuie sarcina de a întreţine conştiinţa acestui incognoscibil, care nu este cunoscut şi nici nu poate fi cunoscut vreodată. Dar A. Comte transformă agnosticismul metodologic în unul metafizic. Căci, după el, nu există un necunoscut, fiindcă în dosul fenomenelor nu există nimic care să constituie acest necunoscut. Ca urmare a acestui fapt, teologia şi filozofia sînt forme

perimate ale cugetării, care a trecut de mult peste aceste stud pozitive.

Dar această metafizică pozitivistă conține în sine o stranie organică contradicție. Cînd e vorba despre fenomen, adică despr ceva care ne apare, și a tăgădui existența a ceea ce ne apare fenomen, adică "noumenon"-ul, este cel puțin non-sens. De acee însișî adepții acestei teze, în frunte cu A. Comte, au trebuit s renunțe la această teză, au adoptat o metafizică idealistă, adică a alunecat spre o direcție idealistă a pozitivismului. Așa se face c însuși A. Comte a preconizat așa numita "religie a umanității".

Ca o consecință a Kantianismului, se prezintă fideismul care n admite altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu decît aceea credinței. Reprezentantul tipic este filozoful german Iacobi (174 1859) , care se exprimă astfel: "Știința este supusă determinismul mecanic și este interesul ei să nu existe Dumnezeu. De altfel, știint nu oferă decît o cunoaștere mijlocită și relativă și nu poat demonstra ceva despre ființa divină, fiindcă a demonstra înseamn a deduce un adevăr inferior din altul superior, ceea ce este imposib din cazul lui Dumnezeu". Numai că eroarea lui Iacobi este evidenti căci a demonstra înseamnă a deduce ceva inferior din ceva superior nu numai aceasta, ci și a induce de la inferior la superior. De acee obiecțiunea lui Iacobi ar viza cel mult demonstrația ontologică existenței lui Dumnezeu, care este deductivă și nu pe cea inductivă de la efect la cauză a celorlalte argumente.

Înrudite cu fideismul sînt: Revelaționismul și Tradiționalismul care afirmă că rațiunea este de prisos pentru cunoașterea existenț lui Dumnezeu, căci această cunoaștere o avem fie prin revelați divină din Sf. Scriptură, superioară oricărei alte demonstrații, f prin tradiția unei revelații primordiale, care lucrează de la sine î noi, pentru dobîndirea acestei cunoștințe.

Înrudite cu agnosticismul sînt și cele două curente filozofice car s-au bucurat în veacul nostru de un larg credit: intuiționismul pragmatismul întronat în filozofia lui Bergson și Le Roy și accepta în teologie de către Protestantismul liberal și de către Modernism catolic. Intuiționismul afirmă că existența lui Dumnezeu nu est dată ca fapt intuit de conștiință și nu mai este nevoie de demonstrare a ei prin rațiune. Cunoașterea prin rațiune constituie formă inferioară de cunoaștere și este restrînsă numai la realitate sensibilă, nu și la cea supersensibilă sau spirituală.

Inițiată de cunoscutul psiholog americanul Wiliam Jame direcția pragmatică afirmă că existența lui Dumnezeu es

confirmată de trăirea mistică (tainică) a suprasensibilului religios că raţiunea nu are nimic ce adăuga. Experienţa religioasă, zice James - afirmă contactul cu realitatea divină. Acest contact ni-l poate da intuiţia directă a invizibilului căruia raţiunea abstractă nu-i poate adăuga nimic.

Ambelor curente le răspundem: Intuiţia o avem despre lumea fizică, ceea ce ne împiedică a o aşeza în raport cu mijloacele raţionale de cunoaştere. Dacă mijloacele raţionale nu-s adecvate cunoaşterii divine, nici nu li se cere această cunoaştere, ci numai recunoaşterea existenţei obiective a fiinţei divine. Realitatea lui Dumnezeu admisă ca un fapt de conştiinţă din partea acestor două curente, nu-i suficientă pentru religie, care cere ca această realitate să fie o realitate extrasubiectivă, obiectivă şi pozitivă.

Apropiat intuiţionismului este Misticismul care tăgăduieşte raţiunii dreptul de a se amesteca în cunoaşterea divinităţii, căci această cunoaştere este un dar special al intuiţiei directe prin actul credinţei. De aceea, chiar dacă cunoaşterea prin raţiune e posibilă, ea nu este necesară, ba este şi dăunătoare. Inutilă pentru credincios, căruia îi ajunge credinţa, inutilă şi pentru necredincios a cărui necredinţă n-o poate învinge, vătămătoare, pentru că sau raţionalizează credinţa dezbrăcînd-o de mister sau semeţeşte raţiunea, ridicînd-o pînă la Dumnezeu.

Dar misticismul duce nu numai la cel mai anarhic individualism ci şi la cel mai cras agnosticism. El trăieşte dintr-o eroare: cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă în condiţiile oricărui act de cunoaştere: raţiunea. Fără ea cunoaşterea nu poate fi posibilă. Cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu este şi necesară şi posibilă. De ea s-a folosit totdeauna Biserica şi ştiinţa teologică. Misticismul este o reacţie împotriva abuzurilor scolastice de argumente raţionale. Biserica recunoaşte numai argumentele clasice pentru existenţa lui Dumnezeu.

ARGUMENTAREA ONTOLOGICĂ A EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU.

Trasătura caracteristică a argumentului ontologic constă în faptul că argumenatrea oferită de el se face prin analiza logică a noţiunii despre Dumnezeu. Argumentarea specifică lui se numeşte ontologică pentru că conchide existenţa lui Dumnezeu pornind de la conceptul sau ideea minţii noastre despre acea fiinţă care se numeşte Dumnezeu. Altfel spus, pentru că pleacă de la un aspect special al

conceptului sau ideii despre fiinţa lui Dumnezeu de la absolut spre relativ.

După cum se poate desprinde din cele spuse pînă acum, metoda utilizată de acest argument este metoda apriorică sau "via aprioritică" care o deosebeşte radical de argumentarea cosmologică, ce are la bază aposteriorismul cauzal. Urme ale acestui argument găsim încă la unii filozofi vechi ca Platon, Cleante, Diogen. Încercări găsim şi la Fer. Augustin, care ar constitui - după unii - sursa acestui argument. Abia în Evul Mediu a fost dezvoltat de către Anselm de Canterbury (1033-1109) în scrisoarea sa: "Proslogium" (în formă greacă: Proslogion) . Lui îi datorăm formula clasică a acestui argument şi deci lui îi aparţine paternitatea acestui argument.

Caracterul argumentului formulat de Anselm rămîne pur formal, logic, prin excelenţă. Teza centrală sau axa argumentării anselmiene, este acel: "Deus est id, que majus cogitari non possit", de unde rezultă că caracterul esenţial al noţiunii de Dumnezeu de la care pleacă Anselm, este perfecţiunea - nu pleacă pur şi simplu de la ideea de Dumnezeu - cum greşit se spune de obicei, ci de la ceva special, de la perfecţiunea cea mai înaltă cuprinsă în această noţiune. Ideea despre Dumnezeu ca fiinţa cea mai înaltă şi cea mai perfectă ce se poate cugeta, există numai în "solo intelecto", dar se poate dovedi cu necesitate logică, că absolutul se poate face şi prin realitate. Anselm argumentează în felul acesta: "Este cert că acel lucru, decît altul mai mare nu se poate cugeta (Quo majus cogitari non potest") nu poate exista numai în intelect (non potest esse intelectu solo) , ci trebuie să existe şi în realitate, pentru că altfel n-am putea cugeta o fiinţă, care există nu numai în intelectul nostru ca cea mai înaltă, ci şi în realitate şi aceasta ar fi apoi mai perfectă, mai presus decît prima pentru că ea ar putea exista ca fiinţa cea mai presus decît prima, pentru că ea ar exista ca fiinţa cea mai înaltă nu numai în intelectul nostru, ci şi în realitate". După cum uşor se poate vedea, puterea argumentului lui Anselm stă în aceea că conceptul care are existenţă obiectivă, este mai perfect decît acela care are existenţă subiectivă.

Încă de timpuriu s-au ridicat adversari împotriva lui Anselm. Seria lor o deschide călugărul Gaunilo, care în scrisoarea sa: "Liber pro insipiente adeversum Anselm in proslogio ratiocinationem", sesizează aproape toate părţile slabe ale argumentării anselmice şi încearcă să arate că silogismul lui Anselm este eronat. Dacă aş avea, zice Gaunilo "Conceptul unei insule Atlantis ca cea mai frumoasă, atunci ea ar trebui să existe şi în realitate, căci altfel aş putea să-mi

cuget o insulă frumoasă, care există nu numai în ideea mea, ci şi în realitate, are deci o perfecţiune mai mare decît Atlantis. Prin urmare, prezenţa în minte a unei idei nu implică şi realitatea ei obiectivă.

Anselm i-a răspuns lui Gaunilo în scrisoarea: "Liber apologeticus adeversus respondentem pro insipiente", că e altceva conceptul despre Dumnezeu ca fiinţa cea mai înaltă şi altceva conceptul unei insule frumoase, căci pe cînd cel dintîi este necesar şi există în mintea fiecărui om, cel din urmă este o fantezie, chiar dacă concepţia lui Gaunilo că ideea unui lucru nu implică existenţa lui obiectivă, totuşi Anselm cere o excepţie, care trebuie făcută cu fiinţa suverană.

Mai serios adversar este Toma de Aquino, somitatea scolasticii medievale, care este un adversar hotărît şi făţiş al argumentului ontologic. Obiecţiunea principală ridicată de el este următoarea: "nu se poate trece de la ordinea ideală la ordinea reală a lucrurilor, căci a trece de la existenţă raţională la existenţă reală este un greşit "saltus in probando". Cugetarea catolică de după Toma de Aquino şi cea actuală, stă pe aceeaşi poziţie faţă de argumentul ontologic, afară de unele mici şi palide excepţii.

O nouă splendoare capătă argumentul ontologic mai ales în lumea filozofilor, datorită lui Descartes. El subliniază că ideea de Dumnezeu nu poate fi despărţită de ideea existenţei Lui ("în conceptu entis suma perfecti existentia necesaria continentur") . Cartesius pleacă tot de la existenţa ideii de Dumnezeu în sufletul nostru ca o fiinţă atotperfectă şi a cărui esenţă, implică existenţa. Cugetînd cu atenţie, zice Descartes "găsesc că existenţa nu poate fi separată de esenţa lui Dumnezeu, aşa cum nu se poate separa de esenţa unui triunghi dreptunghic egalitatea cu două unghiuri drepte şi neputînd cugeta pe Dumnezeu decît existînd, urmează că existenţa este inseparabilă de el şi deci, există în adevăr" (Meditaţia III-a şi V-a) . Argumentarea lui Cartesius se reduce în fond şi în schelet, la cea a lui Anselm care este mai complicată, dar nu mai convingătoare.

La fel argumentează şi Spinoza, care deduce existenţa din esenţa lui Dumnezeu; "Cuius esentia involvit existentia", numai că Spinoza a scăzut prestigiul acestui argument, întrucît rezultatul argumentării sale este pe de-antregul panteist, nimic din punct de vedere teist.

Leibnitz deduce existenţa lui Dumnezeu din posibilitatea prin nimic mărginită, de a exista a monadei prime, care este Dumnezeu. La fel fac Wolff şi Mendelsohn .

Reînoind obiecțiuni vechi și adăugînd obiecțiuni noi, Kan manifestă o vehemență fără egal împotriva acestui argumen contestînd orice valoare și considerîndu-l nul. Referindu-se l argumentul ontologic cartezian el spune: "cu dovada ontologică a de renumită, care vrea să demonstreze prin concepte existența un ființe supreme, este pierdută toată munca și truda și un om ar put într-adevăr deveni din simplă idee tot așa de puțin, mai puțin bog în cunoașteri, ca și un comerciant în avere, dacă pentru a-și îndrep situația el ar vrea să adauge stării casei sale cîteva zerouri (Critic rațiunii pure, p. 497).

După Kant, partea slabă a acestui argument este că voiește s prefacă imanența în transendență, să se conchidă de la noțiune unui lucru în intelectul nostru, la existența lui obiectivă de la idee l realitate. De altfel poziția lui Kant este determinată în mod firesc d criticismul său subiectiv. Dacă între cugetare (lumea ideală) și realitate (lumea reală) există, după criticismul Kantian o prăpast mereu deschisă, peste care rațiunea nu poate trece; dacă c rațiunea omului nu poate ajunge la cunoașterea "lucrului în sine" necum la cunoașterea transcendentului, atunci nu-i de mirare c afirmația anselmiană a existenței ideale și a transpunerii în realitate apare pentru Kant o iluzie, după cum iluzie este să-mi închipui c am 100 de taleri în buzunar și de fapt să nu-i am. Urmează c închipuirea mea i-a creat.

În consecință după înflorirea acestui argument prin Descartes după acceptarea și susținerea de către toți realiștii moderni potrivit cărora existenței ideale îi corespunde realitatea obiectivă, Kant îl nimicește total, în ciuda viitoarelor simpatii ale lui Hegel față de el.

În perioada post-Kantiană, ca și în cugetarea ultimelor decenii, argumentul ontologic are de suferit cu unele excepții: V. Cousin, H. Lotze nu numai din partea stîngii hegeliene, ci și din partea teologiei catolice, care pactizînd cu hotărîrea Vaticanului, că cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă numai prin metoda aprioristică - nu accept ideea de Dumnezeu aprior, ci este rezervată față de acest argument trecîndu-l sub tăcere sau fiind împreună dușmană fățiș. Cît privește poziția teologiei ortodoxe, aceasta nu-i unitară; unii teologi ca d exemplu Andrutsos, îl refuză; cei mai mulți îl acceptă cu anumite rezerve ca: I. Savin [1], P. Rezuș [2] militează pentru reabilitarea lui. Poziția noastră se desprinde din cele ce urmează: ca silogism argumentul teologic pentru existența lui Dumnezeu s-ar formula în modul următor:

I. tot ce este perfect, trebuie să aibă și realitatea obiectivă.

II. Dumnezeu este perfect, deci:

III. Dumnezeu trebuie să aibă realitate obiectivă.

---

1) În lucrarea sa voluminoasă ce tratează apologetica, Vol. II "Existența lui Dumnezeu". Partea întîia: " Proba ontologică", București, 1940. Aici găsim prezentarea amplă a istoricului argumentului.

2) Nu ne-a dat o lucrare specială în această problemă, ci încearcă reabilitarea acestui argument în cursul său de Teologie Fundamentală.

În concluzie, argumentul ontologic suferă de eroarea că, confundă calitatea sau însușirea și anume perfecțiunea cu însăși existența. El nu dovedește existența lui Dumnezeu, ci numai necesitatea existenței lui Dumnezeu sau mai precis necesitatea de a-l cugeta pe Dumnezeu ca realitate. Drept aceea formularea originală eclectică a lui I. Savin depășește pozițiile anselmice ale argumentului. De asemenea trebuie să subliniem că argumentul ontologic pentru existența lui Dumnezeu are neapărată nevoie de sprijinul pe care i-l dă argumentul istoric pentru existența lui Dumnezeu, ceea ce în fond e tot una cu ideea de Dumnezeu, este universală, adică prezentă la mintea oamenilor din toate timpurile, și din toate locurile.

ARGUMENTAREA CAUZALĂ A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU.

A doua cale sau al doilea mod de dovedire rațională a existenței lui Dumnezeu este argumentarea cauzală, sau cosmologică. Se numește astfel pentru că la bază există ca premiză primă și fundamentală principiul sau legea cauzalității (combinat cu principiul rațiunii suficiente) care se aplică la diferitele aspecte ale universului. Acest argument se prezintă astfel:

I. Tot ce există trebuie să aibă o cauză suficientă a existenței sale. Lumea există, ea trebuie să aibă o cauză suficientă a existenței sale.

II. Cauza ultimă a universului nu poate să fie în iminență, ci în afară de univers. Dar ceea ce este înafară de univers nu poate fi cauzat.

III. Concluzie: Deci Universul are o cauză necauzată a existenței sale (pe care teologia o numește Dumnezeu).

Baza acestei argumentări este destul de veche, încă Sf. Scriptură accentuează posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu din ordinea

lumii, în întregul şi părţile ei, precum şi din ordinea fizică şi morală ce domneşte în ea. În această ordine, ne convingem că există Dumnezeu, care a creat lumea în întregul şi părţile ei. Pe aceeaşi linie se mişcă şi sfinţii Părinţi, precum şi scriitorii primelor veacuri creştine. Aristotel a argumentat în modul cel mai desăvîrşit existenţa unei fiinţe supreme, perfecte. În evul mediu această argumentare a ajuns la o argumentare genială prin Toma de Aquino, care pe baza lui Aristotel ridică la apogeu acest argument.

Principiul sau legea cauzalităţii. Cum se afirmă principiul cauzalităţii? În această privinţă, Aristotel afirmă: tot ceea ce se mişcă trebuie să fie pus în mişcare de cineva, iar Platon zice: tot ceea ce se naşte trebuie să se nască prin sine din cineva. După cum vedem primul ia ca punct de plecare mişcarea, iar cel de-al doilea devenirea. Cum în concepţia lui Aristotel mişcarea însemnează orice schimbare în general, deci devenirea în general, urmează ca aceste două formulări, adică cea a lui Aristotel şi cea a lui Platon se acoperă în fond.

Noţiunea cauzalităţii, principiu şi cauză. În mod sau în sens de tot general, principiu însemnează acel lucru sau fenomen (nu numai o judecată, ci ceva dat) din care rezultă ceva ca din izvorul său, atît în ordinea cugetării cît şi în cea a realităţii. Deci, principiul înseamnă început. În ordinea cugetării, principiul se numeşte principiu ideal, iar în ordinea realităţii obiective, adică a aceleia care este în afara subiectului, se numeşte principiu real.

Principiul ideal sau principiul cunoaşterii este acel adevăr din care se deduce un alt adevăr. Cunoştinţele sînt apriorice şi aposteorice. Principiul real care poartă denumirea de cauză, se împarte, potrivit cu ceea ce determină în: a) cauza fiinţială sau esenţială şi b) cauza existenţială.

a) cea dintîi determină fiinţialitatea unui lucru, adică explică pentru ce un lucru este aşa, cum este, şi nu este astfel. Cu alte cuvinte, cauza fiinţială este cauza care arată modul de a fi al unui lucru; scolastica face o deosebire între principiul fiinţial material şi formal, deci între cauza materială şi una formală.

b) spre deosebire de cea fiinţială, principiul sau cauza existenţială determină existenţa unui lucru şi nu modul lui de a fi, adică ne explică de ce un lucru există în general, fără considerare la felul lui de a fi. De unde rezultă, că principiul existenţial este acel lucru sau fenomen real, care determină existenţa unui lucru sau fenomen, fără privire la modul lui de existenţă sau manifestare.

Dar orice acțiune se îndreaptă către ceva, adică are un scop; telos, finis, Zweck. Numim scop acel ceva, către care se îndreaptă noțiunea. La orice acțiune deosebim trei momente: 1. plecare, izvorul; 2. Acțiunea în sine; 3. Scopul ei, scopul domină acțiunea. Cauza ființială şi cea existențială sînt dirijate de un scop: de aceea se vorbeşte de o cauză finală. De unde vedem, că cauza ființială şi cea existențială constituie cauza eficientă, iar scopul care dirijează acțiunea constituie cauza finală (teleologie) . Raportul dintre principiu şi cauză este raportul dintre general şi special.

Realitatea cauzalității. Acum se pune întrebarea: cauzalitatea, adică raportul dintre cauză şi efect este reală în mod obiectiv, sau este numai un produs întîmplător al minții noastre? În antichitate, realitatea era luată pur şi simplu aşa cum se vede. Platon consideră legea cauzalității ca o lege a existenței, ca o lege naturală, care este evidentă de la sine şi care nu trebuie să fie dovedită. Aristotel şi Toma de Aquino spuneau: "tot ce se întîmplă în lume n-are cauză în sine, ci în afară de sine, " deci felul lor de a pune problema vizează mai mult latura negativă a cauzalității.

Partea principală a cauzalității; tot ceea ce există trebuie să aibă o cauză a existenței sale, n-a fost dovedită pînă acum în întregime. Este aproape de convingerea noastră că orice fenomen din univers are o cauză nu în sine, ci în afară de sine, însă noi nu cunoaştem universul întreg, ci numai părți din el, de aceea se pune întrebarea: Universul întreg are o cauză? Omul de ştiință exigent nu poate spune acest lucru, pentru că nu s-a verificat principiul cauzalității în întreg universul, el nefiind cunoscut în toată întinderea lui. Atunci, am putea trage concluzia prin analogie cu părțile lui cunoscute. Numai că, nu se lasă oricine convins de adevărul acestei concluzii.

Dar se pare că greutatea este alta. Ea stă în legătură cu valabilitatea acestei legi. Se pune întrebarea: Valabilitatea cauzalității iminente ne îndreptățeşte la stabilirea unei valabilități a cauzalității transcendente? Cu alte cuvinte, dacă cauzalitatea este valabilă în domeniul iminenetului, atunci acest fapt ne îndreptățeşte să susținem că este valabilă şi în domeniul transcendenței. La această întrebare s-a răspuns pe baza metodei observației şi a cugetării. Legea cauzalității se prezintă ca lege adînc concrescută cu subiectivitatea noastră, conştiința de sine, eul nostru se simte ca existînd, dovadă: 1. accentuarea existenței sale față de neexistență; 2. continuitatea existenței sale față de lucrurile din jurul său sub forma eficienței de sine. El este izvorul formelor de existență şi manifestare, el este autorul funcțiilor sale sufleteşti. De unde rezultă

că noțiunea cauzalității își are originea primordială în evide imediată a eficienței eului omenesc.

În interiorul său, eul omenesc este tipic pentru tot ceea ce întîmplă în extern. Conștiința internă este norma conștiinței exter Varietatea lumii externe în conștiința noastră se reduce la eficie ei în lumea noastră. De unde rezultă că precum intuiția și experie lumii noastre interne, tot așa și raportul de interinfluență interdependență dintre natura internă și cea externă doved realitatea principiului cauzalității.

De fapt, în conștiința noastră realitatea lumii externe se prezi sub raportul cauzei eficiente. Raportul nostru - atît al nostru față ea cît și al ei față de noi, - este un raport de cauzalitate. Deci a intuiția și experiența noastră internă cît și experiența noastră asup lor în reciprocitatea ei, în ordinea materială și spirituală, dovede în mod evident realitatea obiectivă a cauzalității.

Dar se pune întrebarea: acest fapt ne îndreptățește să afirmă că și în lumea externă, adică în afară de noi există cauzalitate? Ace lucru este mai greu de sesizat, întrucît lumea din afară n-o trăi direct ci numai se reflectă în sufletul nostru. Obsevația ne arată t tot ce se întîmplă și există este în legătură cu ceea ce a fost și cu ce ce este. Totul se naște din ceva și totul naște ceva. Cu alte cuvint totul are la bază cauzalitatea. De aceea, reprezentanții științ pozitive presupun ca dată realitatea cauzalității și cred în ea.

De obicei cînd fac filozofie unii savanți neagă existen cauzalității, în schimb, cînd fac știință pozitivă, ei procedează inve Un exemplu de citat despre evidența cu privire la realitat cauzalității este următorul: în anul 1781, Herschel, aplicî principiul cauzalității, a descoperit planeta Uranus. Cu aceas ocazie se constată imediat că această planetă nou descoperită nu urmează cursul său normal, ci face unele devieri. Pe baza l Herschel și-a zis: un corp ceresc îl abate pe Uranus din calea sa. baza unor efecte constatate la Uranus, savantul a calculat totul, fă a fi văzut respectivul corp ceresc. După ce 65 de ani s-a tot calcul s-a luat cunoștință de calculele lui și Le Verier precum și astrono din Berlin au descoperit presuspusul corp ceresc care era Neptu Astfel de exemple sînt nenumărate. Așa se întîmplă în activita științifică. În zilele noastre mai ales, avansata știință sovietică în c ale cosmosului, pune în plin relief ce însemnează să știi calcula precizie toate amănuntele în legătură cu funcțiile legii cauzalității cosmos - progresul științific și o dată cu el stăpînirea legilor natur

este în funcție în primul rînd, de cunoașterea cu precizie a diferitelor aspecte ale acțiunii legii cauzalității în cadrul universului.

De aceea, putem zice:

I. Realitatea principiului cauzalității este absolut evidentă în domeniul trăirilor noastre interne, fără a fi nevoie de dovedire, pentru că se prezintă așa evidentă ca și existența noastră însăși;

II. Legea cauzalității este o presupunere fără a cărei realitate nu poate fi cugetată ca posibilă existența lumii externe și interne;

III. În lumea din afară toate fenomenele sînt în continuă stare de interinfluență - interacțiune cauzală. De aceea, a explica înseamnă a căuta și a găsi cauza respectivei existențe sau fenomen; nu poți explica dacă n-ai găsit respectivul fenomen sau lucru.

Toate acestea se fac numai în mod indirect. Căci negînd cauzalitatea, se neagă implicit posibilitatea oricărei cugetări și o dată cu aceasta posibilitatea oricărei științe omenești. Natura omenească este în așa fel alcătuită, încît nu poate cugeta nici un lucru fără cauzalitate, fără să aplice principiul cauzalității. Căci negarea cauzalității desființează principiul identității care sună astfel: orice lucru este egal cu sine însuși. Nici un lucru nu poate fi egal cu sine însuși, plus ceva sau minus ceva. De exemplu, cîtă vreme lucrul va rămîne neschimbat, rămîne A. Dacă admitem că o schimbare se petrece fără cauză, atunci rezultă: A este plus sau minus S adică încă ceva. Dar nu se poate admite așa ceva, căci intervine o putere; A plus sau minus F (cauza) este egal A plus sau minus S (efectul) unde rezultă că prin acest procedeu se arată indirect, că neadmițînd cauzalitatea, ajungem la absurd.

Cu toate acestea sînt inși care tăgăduiesc într-un fel sau altul, principiul cauzalității. Principiile noetice care neagă valabilitatea universală a cauzalității sau putința aplicării ei sînt următoarele:

I. Empirismul sensualistic, care pretinde că, cunoașterea se cîștigă numai prin mijlocirea simțurilor. Promotorul lui este Bacon de Verulan, iar J. Locke și D. Hume l-au dus la extrem. Acest sistem susține: efectul și cauza sînt două noțiuni cu totul diferite; deci poate fi un început fără cauză eficientă. În viața externă nu observăm cauzalitatea, ci succedarea unui fenomen după altul, și nu nașterea lui din altul, adică raporturi de coexistență și conexiune. De exemplu bilele de biliard. În experiența externă nu putem observa cauza în sine, ci numai succesiunea de derivare. Căci cauzalitatea este numai o succesiune între fenomene de același fel. Regularitatea acestei succesiuni și puterea spiritului nostru ne fac să vedem în acest fenomen interdependența lor cauzală. Obiectiv nu ne este dat

decît un post-hoc, din care facem un propter-hoc. Prin urmare lege cauzalității fiind de natură subiectivă nu aparține lucrurilor, ci noi atribuim acestora. Lucrurile nu se prezintă în raporturi de cauzalitate, ci numai de coexistență și consecuțiune, pe care noi din obișnuință le transformăm în raporturi de cauzalitate și dependență.

Critica. Cauza și efectul nu-s noțiuni separate. Ele sînt dezbinate numai în simțuri, iar în rațiune sînt îmbinate. În toată activitatea sa intelectul este legat organic de principiul cauzei eficiente. Legea cauzalității este legea constitutivă a lumii. Fără ea, lumea nici nu poate fi cugetată și nici n-ar fi posibilă o "conștiință exactă". A subiectiviza legea cauzalității, adică a o reduce la un produs al spiritului nostru fără corespondent în realitatea cea de afară de el (obiectivă) înseamnă a ridica obiectivitatea materiei ceea ce n-ar admite nici empirismul sensualistic. S-ar putea spune cel mult, că cauzalitatea nu poate fi constatată în viața externă, dar nu că nu există. Că în practică lucrurile nu se prezintă la fel ca în teorie, aceasta nu se poate reproșa savanților. Și anume: În practică se poate lucra cu irealul, căci valoarea unei ipoteze nu constă în adevărul ei, ci în folosul pe care-l aduce științei. Aceasta cu atît mai mult în cazul nostru, pentru că "baza ultimă" pe care se sprijină acest principiu, este necesitatea lui și nu evidența" (Teodoran Isidor).

II. Criticismul subiectivist. Kant recunoaște și admite deplina realitate înlăuntrul conștiinței noastre. Cît privește principiul cauzalității acesta este o conștiință dată și este în interiorul nostru, care este absolut reală, dar noțiunea cauzalității nu derivă din experiență, căci nu putem cunoaște esența raporturilor adevărate dintre lucruri, ci numai post-hocul. Cu alte cuvinte, principiul cauzalității este valabil numai în lumea fenomenelor pe care n-o depășește. Urmînd exemplul lui Hume, Kant a redus în mod hotărît aplicarea conceptului de cauză la lumea fenomenelor, legînd prin aceasta laolaltă numai un fenomen anterior cu altul consecvent (posterior). De aceea el pretinde că nu poate fi vorba de cauzalitate extrafenomenală, care să lege vreun fenomen cu vreo realitate transcendentă. Prin această atitudine, Kant distruge valoarea obiectivă a principiului cauzalității.

Critica. Din însuși punctul de vedere pe care stă Kant, urmează că, cauzalitatea se reduce numai la lumea experienței și nu se întinde și la lumea "lucrurilor în sine". Kant afirmă: tot ceea ce putem

cunoaşte este fenomenul, aparentul, ceea ce percepem cu simţurile, pe cînd, "das ding an sich" (experienţa în sine) nu-i accesibilă simţurilor. Ori în experienţa internă observăm că această lege are valoare. Cît priveşte lumea dinafară, putem spune că legea cauzalităţii este valabilă dar relativ la "; das ding an sich" nu se poate constata. Deci nu putem şti dacă legea cauzalităţii are valabilitate şi asupra lucrurilor în sine.

Obiecţiunea aceasta este justă în sensul că legea cauzalităţii nu trece în lumea fenomenelor, dar postulează pe cea suprafenomenală; căci un "fenomen" fără un "noumen" ar fi un non-sens. Dar în lumea suprafenomenală, aplicarea legii cauzalităţii încetează, căci nu se mai poate pune o întrebare despre o cauză a Absolutului. Cu aceasta cade şi obiecţiunea ridicată de Sr. Mill (+1783), care pretinde că dacă se face uz de legea cauzalităţii pentru postularea existenţei lui Dumnezeu atunci această lege trebuie aplicată şi asupra lui Dumnezeu; ne întrebăm care este cauza lui? Obiecţiunea lui Mill este ciudată, fiindcă Dumnezeu este cauza ultimă şi atunci căutarea unei alte cauze este un nonsens.

În general, cei ce leagă legea cauzalităţii pentru consecinţele ei, de la legile şi exigenţele raţiunii sănătoase; poziţia lor nu mai este dictată de o logică sănătoasă, ci de pasiune care întunecă o astfel de logică.

III. Agnosticismul pozitivist. Pornind de la principiul lui Kant, că lucrul în sine nu pot fi cunoscut neagă, posibilitatea oricărei cunoaşteri peste tot. Dar, aşa cum am văzut la penultima prelegere, înşişi promotorii lui în frunte cu A. Comte - au renunţat la poziţia lor iniţială.

În contrast cu aceste curente filosofice apusene, care persistă şi azi în lumea burgheză a apusului, materialismul ştiinţific - dialectic şi istoric afirmă categoric existenţa şi valabilitatea principiului cauzalităţii precum şi posibilitatea cunoaşterii lui: una dintre formele interdependenţei universale a fenomenelor din lume sînt determinate cauzal. Punerea în evidenţă a conexiunilor cauzale a fenomenelor constituie una dintre cele mai de seamă sarcini ale fiecărei ştiinţe (Monin S. A.). Despre cele două forme de expresie a cauzalităţii, în "Probleme de filozofie", 4/1959 p. 164; de asemenea "toate fenomenele lumii sînt determinate cauzal şi sînt cognoscibile". Tot materialismul ştiinţific pune accentul pe faptul că, fără a studia relaţiile cauzale-interacţiunea, nu este cu putinţă explicarea ştiinţifică a fenomenelor. Stabilirea sau cunoaşterea cauzelor dezvoltării este baza previziunilor ştiinţifice. Căci

cunoaşterea legăturii cauzale face posibilă prezicerea că unor evenimente sau fenomene vor succede în mod necesar anumite alte fenomene sau evenimente.

III. Argumentarea cosmologică se bazează pe principiul cauzalităţii, care procedează trăgînd concluzii de la lucrurile cunoscute în empiric, la cauza lor necunoscută, transcendentă. Totodată această argumentare are la bază şi principiul raţiunii suficiente. În formularea generală, aceasta se prezintă astfel: Totul are o raţiune suficientă, iar într-o formă dezvoltată sună aşa: nimic nu este, nimic nu devine, nimic nu este cunoscut, şi nimic nu este adevărat, fără o raţiune suficientă. După părerea noastră principiul raţiunii suficiente nu aduce nimic esenţial faţă de acela al cauzalităţii, ci priveşte numai aplicarea acestui principiu.

Trecînd acum la prezentarea argumentării cosmologice în toată amploarea ei, observăm că bîntuie mania argumentelor. Pentru a evita acest neajuns, dar mai ales pentru că noi avem convingerea tare că adevărul este simplu şi limpede, ne conducem în desfăşurarea argumentării cosmologice - după principiul, că aspectele universului trebuie să fie subsumate la ceea ce este esenţial şi fundamental. Căci universul prezintă cîteva aspecte la care se poate reduce totul în această materie, şi anume: trei aspecte de ordin general şi unul respectiv două de ordin special care sînt:

I. Generale. Condiţionalitatea (contingenţa) lucrurilor din Univers.

2. - Nomologia, sau legalitatea, adică un raport de ordine între lucruri şi fenomene, atît unele faţă de altele, cît şi între ele şi totalitate.

3. - Teleologia sau finalitatea adică ordinea ce domneşte în Univers, sub raportul scopurilor.

Pe toate aceste trei aspecte le numim generale, pentru că tot ceea ce se întîmplă în Univers se încadrează în ele, fie că este de domeniul spiritului, fie că este de domeniul materiei.

II. Speciale. 1. -Capacitatea spiritului omenesc de a prinde (sesiza) realitatea suprasimţuală a adevărului, binelui şi frumosului; 2. Capacitatea spiritului omenesc de a sesiza deosebirea dintre bine şi rău, de a corespunde unei ordini morale.

În consecinţă, argumentarea cosmologică sau etiologică se împarte în 5 momente sau scări de argumente. Nu este nicidecum vorba de 5 argumente, pentru că în fond este numai unul: cel cosmologic. De fiecare dată se argumentează acelaşi lucru: existenţa lui Dumnezeu, numai că încheierea ce se desprinde din premisele

fiecărui moment al argumentului, adaugă ceva cunoştinţă în plus; astfel scara I ne pune în lumină că fiinţa Divină este absolută sau necondiţionată, scara II, că-i inteligentă, scara III, că-i voinţă absolută, iar momentele speciale sau scara IV şi V duc la rezultatul că această ultimă cauză este adevărul, binele şi frumosul absolut, precum şi că este autorul ordinii morale şi obiectul evlaviei. La baza consideraţiilor de mai sus, împărţim argumentarea cosmologică sau etiologică în următoarele 5 părţi sau secţiuni:

I. Argumentul cosmologic al contingenţei;
II. Argumentul cosmologic nomologic-teleologic;
III. Argumentul cosmologic teleologic al finalităţii;
IV. Argumentul cosmologic antropologic psihologic sau teoretic;
V. Argumentul cosmologic antropologic religios sau practic;

Dar toate realităţile cosmosului şi macrocosmosului care stau la temelia acestor 5 momente ale argumentului cosmologic şi din care vrem să rezulte adevărul existenţei lui Dumnezeu trebuie dovedite.

I. ARGUMENTUL COSMOLOGIC AL CONTINGENŢEI.

1. Noţiunea contingenţei. Numim contingent un lucru sau un fenomen care nu-şi are cauza în sine nici a existenţei şi nici a fiinţei sale, ci îşi are totdeauna cauza în altceva. De unde rezultă că lucrul sau fenomenul este condiţionat (bedingt, Bedingthel) . De fapt, contingenţa lucrurilor şi fenomenelor constă în faptul că ele sînt condiţionate, adică au totdeauna cauza în altceva şi nu în sine. Contingenţa se referă la trei momente şi anume: a) originea, b) fiinţialitea, c) conţinut.

a) Cu privire la origine se constată că toate lucrurile din univers nu-şi au obîrşia în sine, ci în altceva. Prin determinarea unui lucru din altul, se naşte o serie de înlănţuiri de cauzalitate; cutare a existat pentru că a existat altceva. De exemplu, o există pentru că există şi n şi mergînd aşa mai departe ajunge la a. Atunci ne întrebăm de ce există A? Dacă orice lucru este din altceva, rezultă că a fost un timp cînd el nu exista. Este ceea ce numim temporalitatea lucrurilor din Univers.

b) Contingenţa se observă şi mai evident, se impune şi mai mult atenţiei noastre, dacă examinăm lucrurile şi fenomenele cu privire la fiinţa (Sein, Desein) lor. Ele sînt accidentale, adică: 1. cu privire la existenţă: sînt care puteau să nu fie; 2. cu privire la ceea ce sînt, sînt dar ele puteau să fie şi altfel; 3. cu privire la timp: sînt acum dar puteau să fie şi altădată.

Cu privire la loc; sînt aici sau acolo, ori dincolo. De unde rezultă că contingența se observă cu privire la existența timpului și locul lucrurilor și fenomenelor.

c) Contingența se observă și cu privire la conținutul lucrurilor care se prezintă ca finit. Aceasta se vede din neîncetatele schimbări ale lucrurilor, ceea ce este un semn că toate sînt dependente de ceva; toate se nasc și toate mor. Prin urmare, putem zice: Contingența lucrurilor și fenomenelor din univers se observă și se pronunță în dependența lor de altul în temporalitate și apoi în accidentalitatea lor cu privire la existență, ființă, locul, timpul și cuprinsul lor.

2. Realitatea (existența) contingenței. După ce ne-am lămurit ce este ea, ne întrebăm: este reală contingența? Răspunsul la această întrebare trebuie să ni-l dea empiria. Ori, în observare, cel mai apropiat este omul, adică noi înșine. Este omul contingent? Existența, viața și toată activitatea omului prezintă cea mai diversă multilateralitate a contingenței și anume fizicește, omul nu poate trăi fără alimente, iar spiritualicește forțele sufletești sînt legate considerabil de materie, dată fiind influența trupului asupra sufletului, care nu poate fi tăgăduită. Sufletul unui corp sănătos, nu-i la fel cu cel al unui corp bolnav. De asemenea, și în domeniul spiritului, nu se produce ceva fără să provină din altceva; de exemplu, o noțiune nu poate sta singură, ci este în dependență de altele. Deci contingența se poate observa foarte bine, mai întîi prin îndreptatrea privirilor spre om ca un tot, ca ființă animală și spirituală.

Dar contingența poate fi constatată și cu privire la viață în general, atît la plante cît și la animale. Viața este condiționată de organisme, care la rîndul lor sînt și ele condiționate. În această ordine de idei, s-a adus în discuție și originea vieții, și anume s-a pus întrebarea: de unde a apărut viața pe pămînt? Mai multe ipoteze au încercat să răspundă la această întrebare. Acum vreo 300 de ani în urmă, originea vieții părea un fenomen perfect; se considera ca normal să se nască muște din carne descompusă, șoarecii și broștele din noroi, ba chiar ca trupul omului să producă propriii săi păduchi. Această concepție naivă a fost înlocuită cu cea mai faimoasă dintre ipotezele cu privire la originea vieții și anume cu teoria "generațiunii spontanee" formulată și susținută de materialiștii moderni ca: Molechot, K. Vogt, Ludwig Buchner, Huxley, Ernest Haeckel, etc. După această teorie, viața s-a născut în mod spontan din materia moartă într-un mediu potrivit.

Concepția naivă arătată mai sus a fost dărîmată progresiv de la Renaştere încoace. Spalanzani aşează bulion în recipiente ermetic închise şi demonstrează că nu se strică. Totuşi discuțiile continuară şi nu încetară cu adevărat decît după marea controversă care opune pe Pasteur lui Pouchet, acum cam 100 ani în urmă, cînd experiențele lui Pasteur demonstrează, că nici o formă de viață, nici chiar cea mai mică bacterie nu poate apare decît pornind dintr-o materie vie, confirmînd astfel vechiul adagiu: "omne vivum ex vivo". (Tot ce-i viu, vine din viu).

Se pare atunci, că chestiunea originii spontanee a vieții fusese rezolvată negativ pentru totdeauna. Cu toate acestea, discuția în jurul problemei originii vieții nu s-a închis de tot, deşi multă vreme după aceea biologii se mulțumiră cu studierea formulelor de viață existente şi a evoluției lor, fără a căuta să se uite în trecut spre originea lor pe pămîntul preorganic. Dar acest climat s-a schimbat pentru ca în anii din urmă chestiunea vieții să accepte o importanță deosebită. Căci în 1924 tînărul biochimist sovietic A. I. Oparin şi 3 ani mai tîrziu J. B. S. Haldane, tot din U. S. , dar independent de primul insistă asupra ideii că dificultățile privind originea vieții provin dintr-un examen insuficient al condițiilor necesare apariției vieții care în prezent este pe pămînt. În 1929 Oparin publică lucrarea: "Originea vieții pe pămînt", în care odată cu dezvoltarea tezei sale - oferă şi o magistrală cu privire de ansamblu a întregului subiect.

Dar multă vreme cei doi savanți sovietici rămăseseră pionieri izolați. Abia cînd datorită influenței marxiste s-a pus într-un mod nou şi anume prin prisma ideii de transformare şi nu simplu de existență, precum şi în cadrul mai larg al problemei originii universului - problema originii vieții a căpătat amploare deosebită, discutîndu-se pe plan mondial. În felul acesta s-a ivit momentul potrivit unei discuții complete a problemei pe plan internațional, ceea ce s-a şi făcut ca, în 19-24 august 1957 la Moscova, în cadrul simpozionului internațional cu Tema " originea vieții ", organizat de Uniunea internațională de biochimie. O prețioasă privire de ansamblu a acestui simpozion pe care ne-o dă savantul Bernal D. J. Les Lettres francaise" nr. 694 şi 695 din nov. 1957 p. 9 şi 8.

Ideea fundamentală a simpozionului potrivit căruia s-a lucrat în cadrul lui, a fost: diviziunea evoluției chimice a vieții într-o suită de etape. Concepția - Oparin-Haldane fu confirmată de simpozion în multe puncte importante, dar s-a pus totodată în lumină şi faptul că, procesul apariției vieții este cu mult mai complicat decît s-a

închipuit la început, că domeniul la care se raporta nu poate fi reprezentat în ansamblul său şi stă afară de cîmpul experienţelor obişnuite. În mai sus amintita prezentare asupra simpozionului Bernal subliniază: ". . . rezultatul va fi sperăm, acela de a avea în cîţiva ani o dare de seamă asupra etapelor celor mai probabile ale dezvoltării sistemelor vii pornind de la materia anorganică. E clar că rămîn încă multe descoperiri importante de făcut, şi într-o epocă în care începem numai a pătrunde în adevărata structură a organismelor perioadei noastre, nu sîntem suficiet informaţi - asta este evident - pentru a putea spune mare lucru despre originea lor" (II. p. 9) . Însuşi A. Oparin declara acum cîţiva ani, că pentru sinteza vieţii se cere încă "muncă colectivă intensă şi complexă din partea savanţilor" (Ştiinţa contemporană despre originea vieţii pe pămînt, în "Lupta de clasă"9/1954) .

Nu cunoaştem la zi rezultatele cercetărilor de la discutatul simpozion internaţional încoace. Reţinem numai două amănunte şi anume: Acad. E. Macovschi a elaborat o ipoteză nouă în problema materiei vii (vezi "Contemporanul nr. 34 din 29 aug. 1958, p. 1 şi 7). În raportul prezentat cu ocazia ultimei sesiuni generale a Academiei R. S. R. , Acad. Şt. Milcu spune printre altele: " Trăim într-o epocă de uriaşe şi rapide progrese ale ştiinţei. Omul a început să pătrundă în procesul de apariţie a materiei vii. (Contemporanul din 25 XII 1959 p. 6) ".

Apreciind după cuviinţă ostenelile şi progresele ştiinţei în această problemă, observăm următoarele: Originea vieţii rămîne o taină pentru experienţa ştiinţifică. Cine susţine naşterea vieţii din materie anorganică fără intervenţia unui Creator, trebuie să aducă un argument pozitiv în sprijinul acestei susţineri. Întrucît pînă azi nimeni n-a reuşit să dea produselor chimice mişcarea interioară a vieţii, adică n-a izbutit să obţină viaţă pe cale sintetică ceea ce o dovedeşte cel puţin pînă acum - imposibilitatea sintezei organice, adică a producerii vieţii în laborator, noi rămînem la punctul nostru de vedere. Viaţa este numai în cel viu şi poate veni numai de la cel viu. Primul sîmbure de viaţă nu s-a născut de la sine. Cauza vieţii trebuie să fie ea însăşi vie şi actuală. De aceea, numai Dumnezeu cel viu, care are viaţa în El însuşi şi este viaţa prin excelenţă poate fi cauza vieţii dinlăuntrul Universului.

Dar nu numai cu privire la om şi la viaţă în general, ci şi cu privire la materie se constată contingenţa. Această materie care se prezintă ca o condiţie sine qua non a vieţii, este contingentă cu privire la conţinut, mişcare şi stare. Mai mult de gîndit dă mişcarea

sau procesul devenirii lumii, în baza căreia totul se mişcă. Ce este mişcarea? este o schimbare şi anume, trecerea de la potenţialitate la actualitate. Cît priveşte eternitatea mişcării ca o calitate a materiei, aceasta este contrazisă de legea entropiei Universului sau a degradării energiei, care demonstrează: mişcarea este forma de trecere a unei energii în altă formă de energie. În cazul oricărei transformări de energie, se produce un coeficient de energie calorică, care nu se transformă în noua energie de unde rezultă că în Univers se degajează treptat un singur fel de energie; aceea a căldurii, care cu timpul va ajunge singura formă de energie, din Univers; în acest caz nu v-a fi posibilă mişcarea fiindcă nu va fi posibilă transformarea acestei singure forme de energie în alta. Deci mişcarea va avea un sfîrşit, şi atunci noi tragem raţional următoarea concluzie: ceea ce are sfîrşit, are şi început, căci dacă sfîrşitul este contingent, atunci şi începutul trebuie să fie la fel.

Dacă toate lucrurile din Univers se prezintă contingent atunci şi Universul în întregimea lui trebuie să fie contingent. Dar nu toţi acceptă acest adevăr, ci ridică împotriva lui obiecţiunea, că, deşi - fenomenele singure - îşi au cauza în alte fenomene - totuşi în totalitatea lor, condiţionîndu-se reciproc, nu ne cer o cauză în afară de ele şi de altă natură decît ele. Este adică cunoscuta formulă kantiană a "circuitului cauzelor" admisă de cugetarea filozofică mai nouă, în baza căreia fenomenele se condiţionează unele pe altele şi între ele, întrucît nu mai e nevoie de o cauză primă în afară de ele, aşa după cum într-un grup de indivizi, stînd unul pe genunchii altuia, aşezaţi în cerc, primul din şir se reazămă pe genunchii celui din urmă.

Dar ceea ce nu conţine partea, nu poate conţine nici întregul, căci totalitatea fenomenelor nu poate schimba calitatea lor. Oricîte fenomene contingente s-ar îngrămădi într-un loc, nu pot da o cauză absolută, după cum oricîte pietre s-ar îngrămădi într-un loc, ele nu pot da o scînteie de viaţă. Chiar dacă o determinare prin cauze secundare, ne-ar putea da de fapt explicaţia unui complex de fenomene, totuşi cerinţa spiritului nostru după o cauză primară, care să ne scoată din cercul cauzelor secundare rămîne nesatisfăcută. Ori totalitatea cauzelor secundare nu poate da cauza primară.

În formulare silogistică, momentul contingenţei se prezintă astfel: tot ceea ce există, trebuie să aibă o cauză a existenţei sale. Universul există, el trebuie să aibă o cauză a existenţei sale. Cauza Universului nu poate fi în el însuşi pentru că toate lucrurile şi

fenomenele din el sînt contingente. De unde rezultă că Universul, ca totalitatea lucrurilor contingente trebuie să fie contingent. Deci cauza Universului este în afară de el, adică în afară de sfera contingenței. Prin urmare, această cauză ar fi necauzată, care nici nu poate fi o cauză, sui (în sine) ci existența prin excelență. Așa fiind această cauză ultimă, Dumnezeu, este fără de început este necesară prin excelență cu privire la existență, deci, Dumnezeu este neînceput și neschimbat. Neavînd început și nici sfîrșit și fiind neschimbat, această cauză, Dumnezeu, este supranaturală, fiind necondiționată, ea este absolută supratemporală. Însușirile morale ale lui Dumnezeu sînt aseitatea, eternitatea, ș. a. Noi numim cum vedeți această cauză ultimă, Dumnezeu. Chiar dacă nu-i cazul încă să-i dăm numele, principal este că din acest argument cosmologic al contingenței rezultă existența acestei cauze ultime a Universului. Continuînd valorificarea acestei probe, desprindem și alte însușiri ale ei și anume:

1. Această cauză ultimă nefiind contingentă, ci absolută, rezultă că nu poate fi ceva natural.

2. Din contingența lucrurilor din lume cu privire la timp, loc, formă, rezultă că această cauză absolută care le-a făcut, trebuie să fie de ordin spiritual, pentru că alegerea timpului, locului și formelor dintre mai multe posibilități, presupune comparații, iar comparația este baza cugetării. Deci această cauză ultimă este cugetătoare. Dacă este cugetătoare, adică spirituală, este și înzestrată cu voință și acționată cu libertate, deci a voit. Dar ființa înzestrată cu rațiune și voință liberă este o persoană sau o personalitate.

II. ARGUMENTUL COSMOLOGIC NOMOLOGIC.

Al doilea moment în argumentarea etiologică este momentul cosmologic nomologic, care se clădește pornind de la al doilea aspect al Universului, aspectul nomologic sau al legalității. În prezentarea lui se impune:

1. Noțiunea nomologiei. Nomologie înseamnă ordinea la care lucrurile, fenomenele sau procesele din univers se raportează unele la altele, precum și fiecare dintre ele față de totalitate. În amănunt ordinea din Univers prezintă următoarele trei aspecte: a) coordonare; b) supraordonare; c) subordonare. Tot ceea ce există în univers prezintă o armonie desăvîrșită, adică tot ceea ce este în

lume, ființe sau lucruri se supun unei anumite rînduieli neschimbătoare.

2. Realitatea nomologiei. După ce am văzut ce este nomologia se pune întrebarea: există această nomologie în cadrul universului? Cînd este vorba să dăm un răspuns la această întrebare, trebuie să spunem mai întîi că nomologia nu se poate argumenta speculativ. Căci dacă omul nu are intuiția existenței sale nu se poate argumenta realitatea ei. Ordinea nomologică din lume poate fi văzută, ea este evidentă în mod indirect şi intern. Evidența ei se bazează pe rațiunea internă mai întîi, căci însăşi rațiunea noastră este nomologie. De fapt ea cugetă şi acționează după rînduiala anumitor legi, iar conştiința pe care ne-o mijloceşte se prezintă ca un sistem (ordine).

Această concepție a ordinei poate fi aplicată şi în afară; dovadă despre acest lucru este ştiința, care însemnează în fond a cunoaşte realitățile şi fenomenele din univers sub raportul ordinei şi al legității. Nomologia rezultă din valoarea perpetuă (eficacitatea) şi neschimbabilitatea legilor naturii.

Dacă completăm de exemplu lumea corpurilor cereşti, ne dăm seama că soarele care este de 1 milion şi jumătate de ori mai mare decît pămîntul şi care împreună cu cele opt planete ce gravitează în jurul lui ocupă cam 22 milioane de km. în spațiu, nu este decît o pietricică în infinit. Între cele vreo 31 miliarde de stele, sînt multe cu mult mai mari decît soarele şi la distanță mult mai mare de pămînt. Mai ales cuceririle ştiinței din ultimii ani, şi cu deosebire succesele strălucite ale astronomiei şi astronauticii sovietice din zilele noastre, au pus şi pun mereu în lumină imensitatea cosmosului. Cu toate acestea, toate cele din cuprinsul universului se supun aceleiaşi legi a gravității, care face ca piatra aruncată în aer de mîna omului să cadă pe pămînt, ca atomii să stea la o anumită distanță unii de alții ca să dea densitate mai mare sau mai mică corpurilor, etc. Această putere a legii reaşează Creatorul în Univers şi este mărturisită cel puțin indirect în cuvintele Sf. Scripturi: "Căci tu pururea ai putere nemărginită şi tăriei brațului Tău cine va sta împotrivă?" (Înțelepciunea lui Solomon XI, 2).

În baza legilor ce domnesc în Univers, totul poate fi măsurat şi cîntărit, tocmai fiindcă totul este în desăvîrşită ordine. Aşa se face că, de pildă, toate ştiințele naturale fac (nu) altceva decît să caute ordinea, legile după care se produc toate fenomenele din univers, pentru ca în baza lor să poată calcula şi prevedea. După cunoscuta zicere a lui A. Comte: "ştiința vede pentru a prevedea". În privința

aceasta avem mii de exemple: astronomia, de pildă, studiază materia moartă, mișcările matematice ale astrelor, calculînd ora, minutul, secunda acestor mișcări. Deosebit de grăitoare sînt sub acest raport, succesele actuale ale științei sovietice în cele ale cosmosului. Deși explică altfel decît noi nomologia, socialismul, care înseamnă intervenția științifică în cursul naturii, adică în conformitate cu legile însăși ale firii, are meritul de a pune în puternică lumină legitatea din cadrul Universului.

Dar ordinea este evidentă și în constituția organismelor care formează domeniul vieții, căci ivirea, susținerea și dispariția unui organism se face după legea neschimbabilă, care se impune cu atîta putere, încît nesocotirea lor înseamnă moarte. Exemple bogate în toată flora și fauna universului, dar nu numai în regnul viu ci și în domeniul materiei moarte este ordine, cum am văzut în domeniul astrelor.

Ce să mai zicem despre om? Ordinea se poate constata prin excelență prin ceea ce este specific uman și anume, în domeniul simțirii, cugetării și rațiunii omenești, imagini, noțiuni și judecăți toate se formează după legi neschimbabile. Tot așa și în domeniul moralei în cadrul căruia li se pare unora că nu există liber arbitru. În acest caz, însă, se confundă mecanicitatea cu ordinea morală. Căci ordinea mecanică este una și ordinea morală este alta; aceasta din urmă se bazează pe existența voinței libere care acționează după legile moralei.

3. <u>Explicarea nomologiei</u>. De unde provine nomologia? În căutarea proveniență sale se constată că ordinea din cadrul Universului rezultă din însăși esența lucrurilor care-l compun. De exemplu combinațiile chimice, care dau nu o materie nouă, ci un corp nou. Faptul acesta rezultă din însăși natura acestor elemente: în firea lor este ceva ce duce la această legitate. Dar această calitate a lor de unde vine? Au produs-o lucrurile însele? Nu pot, pentru că ele sînt supuse acestei ordine sau legități. Dacă lucrurile ar fi produs acest ceva din care rezultă legitatea, atunci ele ar fi libere să se sustragă acestei legități. De unde rezultă că această legitate nu-i produsul lor, ci este produsul acelei cauze sau puteri care a dat însăși existența lucrurilor. De aceea sîntem siliți să zicem: autorul nomologiei nu poate fi altul, decît cel ce este cauza existenței lucrurilor, adică însuși Creatorul Universului. Astfel, din aspectul nomologic al universului voința și rațiunea Creatorului se dovedesc și mai mult pentru că cine face ordinea trebuie să fie însăși ordinea și rațiunea absolută. Acest moment al nomologiei din cadrul

argumentării cosmologice îl poate scinda în 2 părți: I. -Dumnezeu există pentru că există ordinea care este de origine extraordinară. II. -Această ordine este însăși ordinea, rațiunea absolută.

4. Obiecțiuni împotriva nomologiei. Cea dintîi obiecțiune ce s-a ridicat împotriva nomologiei, este că ordinea este un produs al întîmplării, căci în baza hazardului procesele s-au canalizat în așa fel, încît au ajuns la un ritm, care a devenit ordine. Se dă ca exemplu cazul cu ploaia: "apa de ploaie, în baza legii gravitației formează un sistem de scurgere (canalizare) ". Dar deși legea gravitației este fixă, totuși cursul rîurilor se schimbă. Firește trebuie să recunoaștem că este și ceva posibil în chestia hazardului; aruncarea la întîmplare a mai multor litere poate da o silabă sau chiar un cuvînt, dar nicidecum o pagină sau operă întreagă. Și apoi ce înseamnă o carte întreagă în fața ordinii Universului întreg? Unii au studiat cu tot dinadinsul hazardul, făcînd o mulțime de experiențe: cu 4 bile negre și 1 albă, sau cu 12 bile. Dar și pe această cale tot la Dumnezeu ajungem, căci dacă și El ar fi tot încercat la fel ca experimentatorii hazardului, atunci nici pînă azi n-ar fi existat ordinea în Univers.

După cum se vede, aceste obiecțiuni nu-s serioase. Căci hazardul nu poate crea ordine, întrucît caracteristica acesteia este continuitatea și permanența pe cînd caracteristica hazardului este necontinuitatea și inconstanța. Hazardul nu poate naște tocmai contrariul său: ordinea, după cum buna șansă nu poate crea legea. "Nu se poate trage totdeauna același zar - zice Logouve - or natura face să cadă același zar de mii de secole". Teoria hazardului sau a "bunei șanse" pusă la baza ordinei din Univers revoltă nu numai logica ci și bunul simț, încît Lamartine spunea: "ea nu trebuie să fie spusă nici cîinelui, spre a nu se revolta instinctul dintr-însul". Cicero socotea mai puțin absurdă ideea că Iliada și Odiseea lui Homer ar fi putut lua naștere dintr-o masă de litere aruncate la întîmplare, decît lumea din concursul hazardului. Iar Voltaire dădea această replică deosebit de plastică". "Luați un sac plin cu nisip, și turnați-l într-un vas, amestecați-l bine și timp îndelungat și veți vedea că va ieși din el plante, animale și opere de artă".

Teoria hazardului a fost înlocuită cu teoria necesității mecanice, după care materia a fost înzestrată de la început cu un impuls spre organizare, astfel încît ordinea rezultă în mod mecanic din legile naturii. În acest sens Haekel zicea: "de la căderea pietrei pînă la cugetarea omului, totul se reduce la mișcarea materiei. Dar această teorie nu rezolvă problema, ci numai o deplasează, căci nu răspunde

la întrebarea: De unde vin legile din natură? Căci materia însăşi este stăpînită de această lege, pe care nu o poate produce. Pe de altă parte, mişcarea singură, chiar dacă ar fi dotată cu impulsul spre organizare, nu poate explica nici ordinea, după cum nu poate explica nici viaţa şi nici formele acesteia. Căci mişcarea mecanică poate da naştere la aglomerări de mase ca: dune de nisip, sedimente şi straturi, blocuri de stînci sau comglomerate de metale, dar nicicînd la un organism viu, nu s-a clădit niciodată casă din bîrnele şi pietrele adunate de furtuni. Atunci cum s-ar fi putut alcătui universul din simple aglomerări de atomi?

În faţa acestui neajuns, teoria mecanică încearcă să se salveze prin recurgerea la corolarul unei finalităţi inconştiente a mişcării. Dar o finalitate inconştientă este un non-sens, căci finalitatea presupune un scop, către care se tinde şi care se realizează. Cine i-a dat aceste scopuri? Natura? Nu, pentru că cu atît mai puţin ea nu cunoaşte scopuri. De unde atunci finalitatea?. . . . Iată cum în felul acesta întrebarea rămîne fără răspuns valabil.

Din tabăra panteistă, se obiectează: lumea nu-i altceva decît evoluţia lui Dumnezeu; deci ordinea rezultă dintr-o necesitate internă de a se manifesta a lumii. Dar ce este necesitatea internă? Nimic altceva decît tocmai eficienţa legilor. Şi atunci ne întrebăm: Legile de unde provin? Panteiştii răspund: Din Dumnezeu. Numai că prin confundarea lui Dumnezeu cu lumea, panteiştii desfiinţează deosebirea dintre subiect şi obiect şi în felul acesta ajung la consecinţa absurdă: desfiinţarea posibilităţii oricărei cunoaşteri. Or, acest rezultat absurd denotă evident inconştienţa tezei lor. Întrucît toate obiecţiunile ridicate împotriva ei cad, rămîne valabilă concluzia că legalitatea din cadrul Universului dovedeşte şi ea existenţa lui Dumnezeu.

III. ARGUMENTUL COSMOLOGIC TELEOLOGIC.

Momentul teleologic al argumentării cosmologice ia în considerare tot ordinea lucrurilor şi fenomenelor din cadrul Universului, dar sub un unghi nou: sub raportul scopurilor. Înlăuntrul universului observăm că, oarecum nici un lucru nu stă, nu există, fără a fi fost născut şi fără să nască ceva, precum nici un lucru sau fenomen nu stă izolat sau singur fără să fie în raport de coordonare, subordonare sau supraordonare cu altele, tot aşa nu stă fără să fie determinat de ceva, de o realitate încă neexistentă, care

determină totuşi felul de a fi: acest ceva este cauza finală sau popular vorbind - scopul.

1. - Noţiunea teleologiei. Teleologia este ordinea din cadrul Universului sub aspectul scopurilor. Dar ce este scopul? Este acel ceva către care se îndreaptă o acţiune, acel ceva care dirijează acţiunea în desfăşurarea ei, tot ceea ce există şi tot ceea ce se întîmplă în cadrul Universului este supus acestei puteri a scopului, care domină şi dirijează tot ceea ce cuprinde Universul. În consecinţă, realităţile din cadrul Universului nu sînt numai în raport de coordonare, subordonare şi supraordonare, ci şi în raport de legitate îndreptată spre un anumit scop.

2. - Realitatea teleologică. Existenţa teleologică se constată şi se verifică, mai întîi, în însăşi personalitatea noastră. Cine poate pune la îndoială faptul că noi oamenii acţionăm pentru un lucru neexistent? Ordinea teleologică este acţiunea pentru un scop, adică pentru o cauză încă neexistentă.

Unii tăgăduitori ai teleologiei pretind că în domeniul materiei moarte, n-ar exista scopuri. Dar axa pămîntului de exemplu stă faţă de orbita lui într-un unghi de 23 de grade şi jumătate. Dacă ar sta altfel, atunci s-ar strica întreaga ordine a zilelor, anotimpurilor, etc. Ca această ordine să iasă aşa cum se prezintă de fapt, au trebuit tocmai 23 de grade şi jumătate. Ori, atunci cînd s-a rînduit aşezarea acestei axe în poziţia arătată mai sus, încă nu exista viaţă pe pămînt. De unde rezultă că această poziţie a axei pămîntului a fost astfel determinată cu un anumit scop: să fie posibilă viaţa fiinţelor ce aveau să populeze mai tîrziu pămîntul. Prin urmare, aşezarea ei în aşa unghi, are un vădit caracter teleologic.

Dar se constată şi mai mult decît atît şi anume: în domeniul materiei anorganice, se fac anumite excepţii tocmai în vederea asigurării menţinerii unui scop. Cine nu ştie de exemplu că în general, corpurile se dilată (cresc) la căldură şi scad la rece? O excepţie de la această regulă generală constituie aşa numita anomalie a apei, care scade numai pînă la +4 grade celsius. Fără această abatere, ar îngheţa toate apele pînă la fund şi ar produce moartea florei şi faunei acvatice.

Dar mult mai evidentă este teleologia în domeniul organismelor materiei vii. Căci un organism (de la organon, care înseamnă instrument) nu înseamnă şi nu-i altceva decît un complex de instrumente. Cu alte cuvinte, organismul indică şi reprezintă o instrumentalitate. Ce este instrumentul? Un lucru sau o fiinţă care nu-şi are scopul în sine. Deci prin acest cuvînt este indicată

teleologia. De fapt orice organism prezintă următoarele două trăsături caracteristice. 1. - nu este făcut de la sine; 2. - nu lucrează pentru sine, ci pentru alții, adică nu are scop în sine, ci are un rost finalist. Să luăm de exemplu ochiul omului. Cine nu va recunoaște că acest minunat aparat fotografic este făcut ca să reproducă imaginile obiectelor ce ne înconjoară, adică să slujească vederii ?

Marele învățat francez Charles Richet, fost profesor la facultatea de medicină din Paris, observă în această privință următoarele: "este cu putință să se tăgăduiască că ochiul este făcut ca să vadă? Ar fi după părerea noastră, să se cadă într-un exces fantastic de absurditate, dacă s-ar presupune că nu este un raport de cauză la efect între ochi și vedere. Nu este din întîmplare că ochiul vede. Este un întreg aranjament de părți, un minunat mecanism în totul și în amănuntele cele mai mici, care ne permite să afirmăm cu certitudine: ochiul este făcut ca să vadă. Am luat ochiul ca exemplu, dar am putea lua orice organ. Adaptarea organismului la funcția sa este atît de perfectă, încît concluzia unei adaptări, nu întîmplătoare, ci voită, se impune (Le probleme des causes finales, Paris, 1902).

Unii dușmani ai teleologiei afirmă: omul are picioare și celelalte organe ale sale, pentru că așa le-a făcut natura. Dar la aceasta noi le răspundem cu unele realități, care n-au scopul lor imediat, ci numai pentru viitor. Într-o sămînță sînt toate elementele virtuale din care în viitor - prin germinație și dezvoltare - rezultă planta respectivă. Astfel de exemplu într-o ghindă stă culcat, într-un chip miniatural, un stejar maiestuos. Toată dezvoltarea se desfășoară în strictă ordine după specia respectivă. Atît la animale cît și la plante există organe care anticipează rolul lor viitor. De exemplu în ouăle insectelor se găsesc preformate organele necesare, iar în larvă este preformat fluturele. De aceea ne punem întrebarea: ce are a face realitatea aceasta care nu este identică cu sine? Ea constituie o ordine sub raportul scopurilor. În viața organismelor există o întinsă colaborare, se constată o mulțime de finalități, privind nutrirea, înmulțirea și comportarea tuturor vietăților.

În această privință este deosebit de grăitor instinctul care este o acțiune potrivită unui scop, o acțiune în vederea realizării unui scop fără cunoștința scopului respectiv. Animalul nu se hrănește pentru că ar ști sau și-ar da seama că moare dacă nu mănîncă, ci pentru că îi cere stomacul. Dar sînt și instincte pe care omul nu le cunoaște cu precizie. În orice caz instinctele sînt unele din cele mai eclatante dovezi despre existența teleologiei.

3. - Explicarea teleologiei. Ca şi ordinea în general, teleologia, nu se poate să fie şi nici nu este rezultat al întîmplării, după cum nu este un produs al naturii lucrurilor şi fenomenelor din univers, precum nici ceva ce se produce de la sine.

Dar la întrebarea: De unde vine finalitatea? Evoluţionismul răspunde: nu există scopuri în natură şi nici nu trebuie să apelăm la ele pentru a explica finalitatea. Ordinea din natură s-a creat printr-un îndelungat proces de evoluţie a materiei, şi anume, prin influenţa mediului s-au creat funcţiuni ale materiei, care la rîndul lor au creat organele. Ochiul a fost creat prin influenţa mediului "lumina", după cum aripa s-a născut sub influenţa mediului "aer". Organele nu trebuie privite în starea lor de acum, ci în formele lor prime de apariţie şi atunci nu vor apare ca enigme nedezlegabile, ci ca procese fireşti ale materiei, în curs de dezvoltare (H. Bergson: L/evolution creatrice) . Finalitatea din natură - zic evoluţioniştii - este aparentă, fiindcă organul nu este creat în vederea scopului – funcţiunea, ci aceasta a creat organul. Finalitatea din natură pretinde Kant nu-i decît o proiecţie a finalităţii noastre subiective. Ordinea nu-i decît necesitatea mecanică, iar armonia o iluzie. În natură, disteleologia (opusul termenului teleologie, după cum disarmomia este opusul armoniei) alternează cu teleologia şi armonia cu disarmonia. Cataclismele, monştrii sau infuzoriile nu cadrează cu această presupusă armonie.

Dar evoluţionismul nu poate da o explicaţie suficientă a universului. Mai întîi el nu poate explica originea vieţii. Este foarte uşor a desfăşura, într-un fel sau altul, procesul vieţii cînd operezi cu viaţa însăşi. Numai că întrebarea: de unde a apărut viaţa, rămîne nedezlegată de către ştiinţă, ce nu vrea să ştie despre creaţie.

Trecînd peste acest fapt, ne punem întrebarea: este evoluţionismul un principiu suficient pentru explicarea ordinii şi finalităţii din univers? De fapt, evoluţionismul nu este decît istoria procesului de dezvoltare a ordinei şi direcţiei din lume, dar nu şi explicarea lor. Evoluţia n-a creat ordinea din lume, după cum istoria unei ţări n-a creat ţara însăşi. Evoluţia descrie numai fazele prin care a trecut universul cu ordinea din el, dar nu le crează. Odată create şi înzestrate cu legi de adaptare şi conservare, materia şi viaţa s-au putut desfăşura şi în conformitate cu ipoteza evoluţionistă, dar în cazul acesta, evoluţionismul nu poate explica viaţa nici sub raportul originii şi nici sub acela al desfăşurării ei.

Înlocuirea acţiunii scopului prin influenţa mediului nu explică suficient existenţa organismelor. Nu vedem cum lumina a creat

organul dublu al ochilor şi aerul aripa păsării şi nici palmierul deşertului gîtul lung al girafei. De aceea Voltaire se întreabă: "care plantă, care animal, care element nu prezintă pecetea aceluia, pe care Platon l-a numit eternul geometru?"

Dacă armonia şi finalitatea din lume este contrazisă de prezenţa infuzorilor şi monştrilor, existenţa acestora este şi mai inexplicabilă din punct de vedere al evoluţiei. Căci acestе exemplare sînt sortite dispariţiei, fie în lupta pentru existenţă, fie prin slaba lor adaptare la condiţiile vieţii. Evoluţionismul nu poate dovedi experimental, lentul dar neîntreruptul proces de desfăşurare al vieţii din natură, fie din cauza lipsei formelor intermediare dintre specii, fie din cauza opririi lui bruşte în faţa fenomenelor sufletului. El nu poate elimina finalitatea din natură, după cum nu se poate elimina nici din istorie, care nu-i altceva decît realizarea de scopuri sau valori.

Insuficienţa şi netemeinicia evoluţionismului în general ca şi cu privire la ordinea şi finalitatea din univers - ne lasă ca singură posibilă explicarea teleologiei prin reducerea ei la un Dumnezeu Creator şi Proniator al ei. Căci ordinea sub raportul scopurilor presupune nu numai inteligenţă, ci şi o tendinţă a scopurilor, adică voinţa unei fiinţe după analogia noastră. Dar această fiinţă se prezintă ca inteligenţă absolută şi ca o voinţă absolută şi este deci, o personalitate în cel mai deplin înţeles al cuvîntului.

Argumentul teleologic este cel mai vechi dintre argumentele raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu. Sf. Scriptură îl foloseşte foarte des pentru care pricină mai poartă şi numele de "argument biblic". Platon face din acest argument pîrghia filozofiei sale, Sf. Părinţi îi dau preferinţă, iar cugetarea modernă se pleacă în faţa lui, uitînd îndoielile şi ipotezele.

Voltaire îşi reneagă scepticismul în faţa lui, iar Kant, distrugătorul oricărei argumentări raţionale a existenţei lui Dumnezeu, se pleacă în faţa lui şi-l consideră ca "cel mai vechi, mai puternic şi mai corespunzător minţii omeneşti şi care merită respectul pentru toate timpurile".

În formă silogistică, momentul acesta se prezintă aşa:

a. - În lumea întreagă există finalitate;

b. - Această finalitate nu şi-au dat-o existenţele, deoarece sînt supuse ei;

c. - Deci există înafară de ele o cauză creatoare;

4. - <u>Momentele speciale ale argumentării cosmologice</u>.

Trecem la deducerea existenţei lui Dumnezeu din aspecte speciale din microcosmos (universul mic) omul, la care găsim - pe

lîngă efecte fizice - şi spiritualitatea. Şi anume - omul este capabil: a) să cunoască adevărul şi să-l recunoască; b) să deosebească binele de rău, precum şi să evite răul şi să urmeze binele. Ordinea primă de cunoştinţă se numeşte "noetică", iar cea de-a doua "practică", se numeşte "morală sau etică". De aici rezultă că primul moment special este antropologic, psihologic teoretic sau noetic, iar cel de al doilea este antropologic practic sau moral. Mai este şi ordinea estetică, care poate fi subsumată la cea morală. Astfel avem în cadrul argumentării cosmologice două momente specifice.

IV. ARGUMENTUL COSMOLOGIC ANTROPOLOGIC PSIHOLOGIC TEORETIC (NOETIC).

Există în om capacitatea de a cunoaşte adevărul. Ori efectul nu poate fi superior cauzei. De unde rezultă că, cauza este adevărul absolut. Adevărul există ca o realitate obiectivă. În logică şi în matematică, de exemplu, există adevăruri care n-au nevoie să fie demonstrate, pentru că sînt evidente prin ele însile. Aşa mai sînt de pildă propoziţiunile: cercul este rotund, partea este mai mică decît întregul, cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte, liniile paralele nu se întîlnesc. Adevărurile de acest fel se prezintă ca fiind independente de cugetarea noastră. Ele nu-s produse ale subiectivităţii noastre, ci sînt identice pentru orice cugetător corect. Peste tot aceste adevăruri nu-s produse ale raţiunii umane. Dovadă este faptul, că ele subzistă, independent de noi şi chiar de timp, precum şi că raţiunea umană este supusă acestor adevăruri care au o putere dominantă, asupra cugetării. Dar precum cugetarea şi raţiunea nu este producătoarea adevărului, tot astfel nu este nici regulativul lui. Căci nu adevărul se orientează după cugetare, ci cugetarea după adevăr. Neconformarea cugetării cu adevărul duce la minciună, la rătăcire, la absurd. Adevărul nu este ceva subiectiv pentru că este admis şi recunoscut de către toţi oamenii normali la minte. El nu depinde nici de obiectele la care se referă pentru că acestea sînt trecătoare, schimbătoare, pe cînd el este veşnic.

Dacă este aşa, atunci adevărul şi legile cunoaşterii lui trebuie să aibă un alt autor decît cugetarea umană. Să ne explicăm acest adevăr din restul lumii? Dar aceasta nu-i de natură spirituală şi deci, nu-l poate produce, dacă ordinea adevărurilor nu poate fi explicată din nimic, atunci sîntem nevoiţi în baza principiului cauzalităţii să admitem un ajutor transcendent al său.

Legile cunoaşterii sînt tot atît de vechi ca şi neamul omenesc, ele trebuie să rezulte din eternele legi fundamentale ale inteligenţei, care nu-s accesibile cugetării noastre, dar prescriu cugetării norma şi ţelul. De unde rezultă că şi din acest punct de vedere apare necesară postularea unei cauze transcendente a adevărului. Omniprezenţa adevărului în lume se poate explica numai atunci dacă există un adevăr absolut, dacă există o fiinţă absolută, care este fundamentul adevărului, care exercită prin adevăr acea influenţă asupra obiectelor din univers, precum şi asupra cugetării. Această Fiinţă, trebuie să aibă aceleaşi prerogative ca şi imperiul adevărului. Ea trebuie să fie deci neschimbabilă şi atotputernică, veşnică ca şi imperiul adevărului, această Fiinţă este Dumnezeu. S-a ridicat obiecţiunea: dacă adevărul este absolut, nu cumva şi inteligenţa absolută: Dumnezeu, este supusă acestui adevăr? Dar Dumnezeu nu poate fi supus adevărului pentru că Dumnezeu este şi adevărul absolut: ceea ce noi prindem din adevăr, este numai reflexul acestui adevăr absolut.

Prin urmare, din considerarea adevărurilor fundamentale ale raţiunii, a căror realitate se impune cu putere irezistibilă oricărei minţi normale, argumentul cosmologic - psihologic - teoretic, conchide la existenţa lui Dumnezeu, adevărul absolut, din care izvorăsc adevărurile particulare şi relative.

V. ARGUMENTUL COSMOLOGIC ANTROPOLOGIC-PSIHOLOGIC PRACTIC (MORAL)

Este o argumentare practică, etică sau morală, căci se bazează pe capacitatea spiritului uman de a deosebi binele de rău, pe existenţa ordinii morale. Deşi există păreri deosebite asupra originii realităţii şi asupra conţinutului ei, totuşi se recunoaşte în general, că există o ordine morală, o deosebire dintre bine şi rău, precum şi că ordinea morală obligă voinţa fiecărui individ. Ordinea morală este independentă de interesele şi deprinderile omului, este obiectivă şi neschimbabilă, este categorică şi absolută pentru omenirea tuturor timpurilor.

Din raţiunea umană nu se poate deduce caracterul absolut al ordinii morale, căci raţiunea fiecărui om este finită, prin urmare, nu poate da precepte absolute. Mai mult, raţiunea este supusă preceptelor morale şi anume ea trebuie să recunoască valoarea legilor morale, deci ea nu poate fi autorul lor. Conştiinţa morală îl obligă pe fiecare om şi este aceeaşi ca formă pentru toţi oamenii, şi

numai în ceea ce privește conținutul diferă de la om la om. Ea este un fenomen general și nu poate fi un produs al spiritualității individuale.

Dacă ordinea morală obligă pe oameni în mod absolut, atunci ea trebuie să fie stabilită de o ființă absolută. Deci dacă ordinea e reală, și este, dacă ea ne obligă în adevăr, ceea ce ne învață experiența de toate zilele, atunci și autorul sau principiul ei trebuie să fie în realitate. În felul acesta, din considerarea capabilității morale a omului și a ordinii morale, conchidem, pe baza principiului cauzalității la existența unei ființe transcedentale. Cel ce a creat pe om, l-a înzestrat pe om și cu capacitatea de a deosebi binele de rău. Concluzia stringentă a acestui moment special din cadrul argumentului cosmologic este că ultima cauză trebuie să fie și de ordin moral; deci trebuie să fie personalitate; este binele în chintesență.

Fără existența lui Dumnezeu, răsplătitor al binelui, acesta (binele) n-ar exista, după cum n-ar exista nici conștiința morală. Căci natura nu cunoaște nici binele nici răul. Ea este condusă de necesități și nu cunoaște nici libertatea și nici fapta morală. Dacă n-ar fi un bine suprem care s-o justifice și s-o impună, atunci conștiința binelui, care înfrîngere egoismul materiei, ar fi cea mai nefirească înșelare. Obiecțiunile ridicate împotriva acestei argumentări nu rezistă unei critici serioase.

1. S-a obiectat că eteronomia (derivarea legii morale de la un legislator extern) alterează autodeterminarea și deci, libertatea omului. Dar tocmai renunțarea la eteronomie ne silește să recunoaștem numaidecît în libertatea omului care dă legi și ține de natura omului, manifestarea imanentă a voinței absolute divine în cea omenească. Astfel nu scăpăm nici așa de un legiuitor moral, ci-l transpunem numai din lumea externă în internul omului. Concludent în această direcție este și faptul că chiar aceia care au preconizat o morală autonomă, au trebuit să recurgă atît la ideea unui Dumnezeu, cît și la viața viitoare, spre a explica binele și a-i ușura realizarea, cum a făcut Kant de exemplu. Toate formele de morală autonomă sînt posibile numai atîta vreme cît și există alături de ele o religie care le susține. De îndată ce luăm religia, v-a înceta orice moralitate, căci omul rămîne om stăpînit de instincte, care nu-și poate avea altă lege decît cea a propriei existențe, egoismul.

2. Alții, mai ales reprezentanții școlii sociologice franceze au ridicat obiecțiunea: Legea și ordinea morală sînt produsul societății.

La aceasta observăm numai atît: După cum societatea nu poate produce religia, tot aşa nu poate naşte nici morala.

Rămîne deci în picioare adevărul: capacitatea omului de a face cuvenita deosebire între bine şi rău, existenţa ordinii morale ne duc la concluzia că există Dumnezeu, la care se reduc în ultimă instanţă aceste două.

La fel cu argumentarea morală este cea estetică. Există o capacitate a omului de a sesiza deosebire între frumos şi contrariul său urîtul, de a produce pe primul şi de a evita pe al doilea, precum şi o ordine estetică. Dar pe cînd în ordinea morală avem o lege absolută sau categorică: să te închini, să nu ucizi, etc. În ordinea estetică se poate găsi ceva absolut numai din punct de vedere formal. Cu alte cuvinte din punct de vedere formal şi ordinea estetică se prezintă ca absolută: a vedea, a aprecia, a reproduce frumosul. Pe lîngă util se impune întotdeauna şi esteticul; de multe ori prevalează acest estetic. El are la bază capabilitatea omului de a cunoaşte, judeca şi gusta frumosul. Unii pretind că esteticul există în firea omului şi nu poate fi explicat nici din obiecte, căci pentru diferitele obiecte sînt diferite gusturi. Dar acest estetic trebuie să fie din transcendenţă. Ultima cauză are de-a face cu frumosul şi anume: este frumosul în sine sau absolut, iar ceea ce observăm în cazul universului ca manifestare sau aspect estetic, este numai un reflex creat şi nedeplin al acestui frumos absolut: Dumnezeu.

VI. ARGUMENTUL ISTORIC PENTRU (DOVEDIREA) EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU.

Deşi n-are puterea de convingere a argumentului cosmologic, prezentăm pe scurt şi argumentul istoric pentru existenţa lui Dumnezeu. Argumentul istoric conchide existenţa lui Dumnezeu pornind de la faptul existenţei acestei idei la toate popoarele şi în toate timpurile, adică de la universalitatea în timp şi spaţiu a credinţei în Dumnezeu. De aceea el se mai numeşte "consensu gentium". De fapt nu există popor, care să nu aibă ideea de Dumnezeu. Nici istoria şi nici preistoria nu cunoaşte perioade ateee. Oriunde s-au găsit urme de om, s-au găsit şi urme incontestabile de cult, iar istoria nu-l găseşte pe om decît strîns legat de existenţa lui Dumnezeu.

Felul cum diferitele popoare şi triburi omeneşti îşi închipuie pe Dumnezeu, ca şi cultul pe care i-l dau, este fără îndoială diferit, dar oricum ar fi, nu există nici un neam de oameni fără credinţă în

Dumnezeu. Crezutele popoare atee, s-au dovedit a avea o religie, fie şi negriţii din Malaca şi Australia, fie pigmeii şi hotentoţii sau boşimanii din Africa. Întemeiat pe acest fapt, antropologia modernă face din existenţa religiei, specificul omenesc şi semnul dspărţitor între om şi animal. De aceea ea numeşte pe om de acord cu unii dintre sfinţii Părinţi Bisericeşti - animal religios. Ori, ceea ce toţi oamenii ţin în chip instinctiv de adevărat, este un "adevăr natural", a spus Aristotel, iar ceea ce este afirmat de către toţi nu poate fi în întregime fals, a adăugat Toma de Aquino. De unde rezultă că Dumnezeu există.

Obiecţiuni.

1. - Credinţa mulţimii nu constituie un criteriu sigur al adevărului. Au mai fost credinţe universale care s-au dovedit a fi erori universale: de exemplu, superstiţiile în genere, precum şi părerea că pământul este de forma unui disc, că este nemişcat (imobilitatea pământului) şi că soarele şi planetele s-ar mişca în jurul lui (geocentrismul universului) ş. a. La această obiecţiune răspundem: superstiţiile nu-s universale, pentru că nu-s acceptate decît de către oamenii fără cultură şi slabi la minte, iar credinţa că pământul ar fi un disc şi că celelalte corpuri cereşti ar gravita în jurul lui, este de fapt o chestiune de astronomie, care se explică foarte bine prin iluziunea simţurilor care nu influenţează întru nimic viaţa practică şi nu stă în calea nici unui interes material şi care este accesibilă numai oamenilor de ştiinţă. Cînd Copernic şi Galilei au dovedit falsitatea ei au încetat de a mai fi profesate. De altfel, tot ce a fost eroare s-a dovedit ca atare şi a căzut. Dar religia cu toate atacurile ce s-au îndreptat asupra ei, dăinuieşte încă mereu şi este mai vie azi decît odinioară. Au căzut erorile străine, dar au rămas adevărurile proprii fiinţei sale.

2. - O altă obiecţiune afirmă: existenţa ideii de divinitate nu dovedeşte neapărat şi existenţa divinităţii, fiindcă religia s-a putut datora unor cauze naturale, nesiguranţei sau fricii intereselor de stat sau castă, şi s-a perpetuat prin puterea obişnuinţei sau educaţiei. Dar întrucît cu această obiecţiune ne-am ocupat pe larg în capitolul despre originea religiei, nu observăm decît următoarele: dacă ideea de Dumnezeu s-ar fi datorat uneia dintre aceste erori, ea ar fi trebuit să dispară o dată cu descoperirea şi semnalarea erorilor. Ori, faptul că ea există şi azi, dovedeşte că nu eroarea, ci adevărul stă la baza religiei.

Căzînd obiecţiunile ridicate împotriva lui, rămîne ca universalitatea ideii de Dumnezeu sau a credinţei în El să

dovedească existența Lui. Încheiem prezentarea argumentelo raționale pentru existența lui Dumnezeu, cu cîteva considerațiun asupra necesității posibilității și valorii acestora. Necesitatea de argumenta existența lui Dumnezeu cu argumente raționale rezult din însăși natura lucrurilor. Orice idee măreață sau orice princip salvator își poate manifesta numai atunci pe deplin puterea ce-i es proprie, dacă a prins rădăcini adînci în sufletul omului. Ori, încă i partea introductivă a cursului nostru, am văzut că pentru a ro credința are nevoie, să fie susținută de rațiune. Căci ogorul într totul prielnic credinței nu-l dă numai harul Divin, ci și natur omului, care este în așa fel alcătuită încît nu-și poate salva întreag spiritualitate decît avînd la baza actului credinței și motive de ordi rațional. Dacă credința poate prinde rădăcini adînci și durabile î sufletul omului, numai cu concursul rațiunii, atunci argumente raționale pentru existența lui Dumnezeu sînt foarte necesare, c unele ce au menirea de a asigura omenirii posesiunea celui mai înal bun spiritual: credința în Dumnezeu și toate comorile religioase.

După cum am văzut, Dumnezeu poate fi cunoscut cu ajutoru rațiunii din observarea lucrurilor create. De aceea argumentel pentru existența lui Dumnezeu sînt posibile. Numai pretențiil nemăsurate ale unui raționalism și intelectualism exagerat trebuies înfrînte. După cum am putut vedea din partea introductivă l problema divină, discuția asupra valorii argumentelor raționale pentru existența lui Dumnezeu se reduce la discuția valori metafizice a rațiunii în general. Logica argumentării raționale nu poate fi contestată, iar principiul cauzalității își păstrează și în cadrul lor toată puterea. Dar pentru a fi convingătoare aceste argumente, presupun ca acceptate anumite convingeri premergătoare argumentării și anume o concepție religioasă despr lume; socotind adică în chip aprioric că lumea revelează pe Creatorul său, argumentele își capătă întreaga valabilitate logică. Din cele de mai sus și din cugetarea patristică rezultă c argumentele raționale au o oarecare valoare. Ele sînt cu putinț numai în condițiile intuirii nemijlocite a lui Dumnezeu, ceea c înseamnă că fără experiența prezenței divine în sufletul omenesc, nu este cu putință cunoașterea rațională a lui Dumnezeu. După concepția ortodoxă, nimeni nu ajunge la Dumnezeu pe cale indirectă a cunoașterii Lui din lucrurile create dacă nu are "simțul religios" care să-i deschidă ochii minții spre Cauza tuturor cauzelor și spre Orînduitorul tuturor lucrurilor din Univers. Argumentel raționale pentru existența lui Dumnezeu nu fac să se nască simțul

religios şi nu aduc pe nimeni la credinţă prin propria lor putere de constrîngere mintală, dar ele ajută simţul religios să se trezească şi să se intensifice atunci cînd acest simţ există. Aceasta cu condiţia următoare: să li se facă revizuirile şi adaptările impuse de cerinţele ştiinţifice ale vremii respective, adică să fie ţinut la pas cu progresul ştiinţei. De aceea abandonarea lor ar constitui o pagubă şi un gol care nu poate fi umplut cu nimic. Afirmaţia unor teologi protestanţi, că aceste argumente ar fi nu numai nefolositoare ci şi vătămătoare, este lipsită de temei. Ce-i drept marii convertiţi la credinţă n-au ajuns aici pe calea intelectuală. De asemenea, poate că nici pentru oamenii prea simpli aceste argumente n-au vreun folos, după cum cu siguranţă nu au pentru duşmanii hotărîţi ai religiei, în care simţul religios este anihilat. Dar pentru cei în sufletul cărora nu este stinsă flacăra credinţei sau este numai amorţită, argumentarea raţională - are totuşi un verificat efect binefăcător, făcînd sufletul să fie înclinat spre aprofundarea cercetării şi trăirii religioase. Chiar pentru cei ce trăiesc intens credinţa şi n-au nevoie absolută de ele, argumentele raţionale nu-s de prisos sau păgubitoare, bine ştiind că credinţa trăieşte şi din seva raţiunii care îşi dă soliditatea şi calitatea de credinţă luminată. În concluzie, argumentele raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu au rostul lor şi valoarea de a completa şi întări cunoaşterea lui Dumnezeu prin simţul religios.

ACTIVITATEA LUI DUMNEZEU, CREAREA LUMII.

Argumentele raţionale prezentate în prelegerile trecute, ne-au dovedit existenţa unei Fiinţe personale supreme, Dumnezeu, cauza cauzelor, căreia i se datoreşte existenţa Universului. De aceea, ca o consecinţă logică şi firească, se impune prezentarea în chip special a activităţii divine creatoare, ale cărei rezultate sînt lumea şi omul, macrocosmosul şi microcosmosul.

Noţiunea de creaţie este inadmisibilă în cadrul cercetării corecte, dar numai ea este în stare să satisfacă cugetarea raţională. În sens mai larg, prin creaţie se înţelege activitatea divină în baza căreia a venit la existenţă întreaga realitate văzută şi nevăzută. Dar în cadrul preocupărilor noastre de faţă intră numai crearea lumii văzute pornind de la general la special. Trecînd acum la crearea lumii, trebuie să subliniem mai întîi faptul, că înţelegerea ei justă atît cît este cu putinţă minţii noastre atîrnă şi de precizarea corectă a sensului pe care-l are cuvîntul creaţie. Căci nu este de ajuns să

pronunți cuvîntul creație pentru a rezolva problema ce ne-am propus.

În sens absolut, deci într-un sens care revine numai lui Dumnezeu - a crea - înseamnă a aduce ceva din neexistență la existență. Prin voința sa infinită ca putere, ființa supremă poate realiza substanțe, a căror posibilitate a fost concepută de mintea sa. Cînd zicem: Creatorul scoate aceste realități din neant, înțelegem că Dumnezeu a creat tot felul de existențe care nu erau decît posibilități pure și nu aveau decît existență proprie. Acesta este sensul corect și adevărat al expresiei: Dumnezeu a creat lumea din nimic "ex nihilo".

De aici rezultă, că toate existențele din Univers provin de la Dumnezeu întrucît singur Dumnezeu poartă prerogativa de a crea ființe. Cum ființa are și capacitatea activității, urmează că orice activitate materială sau imaterială își are principiul său în Dumnezeu însuși, cauză primă tuturor lucrurilor.

Din cele de mai sus desprindem, că lumea pe care o vedem își datorește existența întreagă Existenței supreme: Dumnezeu. Prin El, a venit ea la existență - iată dogma creațiunii. Primul verset din Biblie ne spune: "la început Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul". Expresia "la început" înseamnă la originea timpului, căci creațiunea universului a marcat primul moment al duratei. De aceea, nu are rost să ne întrebăm: Ce existase înainte? pentru că întrebarea n-are nici un sens întrucît cuvîntul înainte presupune timpul și timpul a început odată cu lucrurile și fenomenele care se desfășoară în cadrul lui. Dacă cineva ar vrea să înțeleagă prin expresia: "la început" un fel de anterioritate logică de ordin cauzal, noi îi răspundem: înainte de lume, ceea ce-i tot una cu: înainte de timp, nu există nimic decît Dumnezeu care a creat totul, ex nihilo, adică din nimic.

Nu răspundem: Dumnezeu a făcut lumea dintr-o materie preexistentă sau din nimic, ceea ce n-ar avea sens, ci spunem: Dumnezeu a scos lumea din neant (neființă) adică a făcut-o să treacă de la neființă la ființă.

Desigur, creația divină a lumii este un mister care nu poate fi întrutotul dezvăluit de mintea mărginită a omului. Totuși cu ajutorul unor analogii îndepărtate, ne putem face o oarecare idee despre ea. Să examinăm ceea ce se întîmplă în noi, atunci cînd voim în mod conștient să realizăm, să săvîrșim un act: gîndirea noastră ne poartă mai întîi, spre oarecare lucru neexistent pe care îl concepem și anume: vreau să scriu și scriu. Cum se poate face acest lucru? Mi-am imaginat un act și voința mea l-a împlinit; ea pune în mișcare

mușchii mîinii mele care comandă tocului cu care scriu. Adineaori actul nu era și acum este; el a trecut de la neființă la ființă, numai prin faptul voinței mele. Însă ne dăm seama foarte bine că actul săvîrșit de noi este departe de adevărata creație în sens absolut. Căci n-am făcut ceva din nimic, ci am împrumutat numai lumii exterioare o energie, dar n-am creat noi această lume exterioară. Propriu-zis am realizat un proces, care a adăugat la lumea materială un fenomen nou: fructul voințe mele. Avem aici în proporții foarte mici un simulacru de creație. Zicem simulacru, că de fapt prin acel proces n-am adus în cosmos o substanță nouă, ci o simplă modificare.

Dar prin cele arătate mai sus n-am prins întreg complexul actului de creație relativă a omului pe care îl poate sesiza numai un fiziolog sau psiholog iscusit. Dacă un act atît de simplu rămîne pentru noi parțial în necunoscut, atunci cu ce drept putem pretinde explicarea adecvată și deplină a problemei creației divine a lumii? Actul creației divine este mai mult învăluit în taină, decît ne poate arăta exemplul dat mai sus. Pornind cauzal de la o Ființă mult mai presus de noi, actul creației lumii nu poate fi stăpînit de posibilitățile științifice ale omului. El le depășește pe acestea, în așa măsură încît niciodată știința redusă la puterile sale proprii nu va fi în stare să sesizeze întreg adîncul și amploarea și să-l explice întru totul adecvat și mulțumitor. După încercările zadarnice deși uneori atît de îndrăznețe de a pătrunde cu mintea și cu mijloacele științifice de investigație adîncul de taină al creației divine a Lumii, au rezultat o mulțime de teorii sau ipoteze cosmologice pe care nu le putem prezenta pe larg în cadrul limitat al unei prelegeri.

Pentru orientarea sumară în aceste teorii recomandăm: 1. Academia R. S. R. , Probleme de cosmogonie, Culegere de studii și articole sovietice, Buc. 1925; 2. Vescan T. , "Noi teorii cosmologice" în rev. : Natura, anul VII, nr. 3, mai-iunie 1955, p. 28-36; 3. Ambartumian A. -V. Acad. "Știința despre univers și religie" în "Contemporanul", nr. 48, din 4 dec. 1959. p. 7; 4. Naan G. - "Dumnezeu, Biblia, Infinitul", în "Contemporanul", nr. 4, ianuarie, 22, 1960, p. 7; 5. Fesenkov C. V. Acad. Realizările principale ale astronomiei contemporane în rev. "Probleme de filozofie", traducerea rev. sovietice "Vaprosî filozofii", 5/1959, P. 133-143.

Cu tot avîntul impetuos al științei din zilele noastre, cunoașterea universului de care se ocupă cosmogonia se află numai în stadiul de ipoteze. Deși a intrat în funcție recent un capitol nou al astronomiei: radioastronomia care a descoperit noi surse de informații asupra

universului deosebit de importante şi ale cărei aplicaţii devin tot mai vaste: deşi ultimii ani au fost deosebit de fructuoşi pentru cunoaşterea universului (Fesencov) . Vezi C. p. 136 şi 137, totuşi un specialist de concepţia acad. sovietic declară: "explicarea dinamică din punct de vedere evoluţionist a galaxiei noastre se află abia într-un stadiu incipient" (ibid. p. 137) . De asemenea "deocamdată este greu să arătăm cum a variat în timp această structură a galaxiei noastre cu feluritele ei populaţii de stele", (ibid.) . Apoi: "Acest tablou al evoluţiei stelare s-a conturat abia în ultimul timp şi el mai cuprinde multe elemente neînţelese" (ibid. p. 140) . Nu săvîrşim nici o exagerare dacă afirmăm că ştiinţa n-a deslușit încă problema originii şi evoluţiei universului.

În ştiinţa actuală cosmologia este teren de luptă acerbă între cele două tabere filozofice opuse: materialismul şi idealismul. În vederile ştiinţei progresiste, cosmogonia clasică sau ştiinţifică începe de la Kant şi Laplace, care sînt primii care au pus la baza problemei originii sistemului solar principiul dezvoltării sub acţiunea forţelor naturii şi au exclus actul de creaţie (probleme de cosmogonie, p. 11). Primul a făcut acest lucru în cartea sa: "Algemaine naturgeschichte und Teorie des Himmels", (1755) iar al doilea, independent de primul în lucrarea "Exposition du sisteme du monde, 1796". Această ipoteză care a fost multă vreme cea mai acreditată de lumea ştiinţifică este construită pe baza principiului heliocentrismului şi a legii gravitaţiei universale. După ea universul s-a născut dintr-o nebuloasă gazoasă dotată cu o îndoită formă de mişcare de atracţie şi de rotaţie. Cu ea încep încercările ştiinţei de a explica universul pe baza legilor mişcării materiei fără să apeleze la forţe supranaturale.

Un pas înainte reprezintă teoria acad. sovietic O. Schmidt a cărei idee funamentală este captarea de către soare a unei părţi dintr-un nor cosmic - meteoric, din care s-a format apoi în mod treptat un sistem ordonat de planete. În opoziţie cu reprezentările care au predominat în astronomie aproape 2 secole, cu privire la starea incandescentă, gazoasă şi lichidă a corpurilor cereşti, teoria aceasta ajunge la concluzia că pămîntul şi celelalte planete au fost la început reci. Academicianul Fesencov a combătut această ipoteză, arătînd că are lipsuri deosebit de mari (vezi probleme de cosmogonie. p. 39). El pare să încline spre o rezolvare apropiată de cea a lui Kant - Laplace.

Ca reacţiune împotriva încercărilor de a explica fără Dumnezeu originea şi evoluţia universului au apărut în tabăra idealistă, o

seamă de ipoteze cosmogonice, care se află pe poziție opusă. Dintre acestea, cele mai acreditate, sînt:

1. -Ipoteza fizicianului englez Jeans, care avea mare circulație prin 1940, potrivit căreia dezvoltarea sistemului solar este rezultatul unei apropieri întîmplătoare a soarelui de o stea care a trecut pe lîngă el; o țîșnitură de materie smulsă din soare prin atracția exercitată de steaua ce a trecut pe lîngă el, risipindu-se în bucăți, au format planetele - sateliții soarelui.

2. - Ipoteza lui Weiszacker (1941) una din cele mai răspîndite în apus. Pentru a explica geneza planetelor și legea distanțelor la soare, presupune că într-o nebuloasă, au existat atîtea regiuni turbionare cîte planete mari există.

3. - Ipoteza expansiunii universului, elaborată de abatele belgian Lemaître și fizicianul englez Edington. Pe baza calculelor matematice ale teoriei moderne a gravitației, a dispersării galaxiilor și a reacțiilor termonucleare, se susține că Universul este în expansiune. În baza acestei expansiuni ar exista la origine un atom primar din care s-ar fi născut tot universul. Ea permite renașterea ideilor creaționiste.

Am putea prezenta și alte teorii cosmogonice. Dar de acest lucru ne dispensează faptul că toate se reduc la un numitor comun: creație sau evoluție. De fapt în afară de acești doi poli: creație sau evoluție, nici nu poate fi încercată rezolvarea problemei originii și evoluției universului.

Creștinismul apreciază după cuviință toate strădaniile în direcția rezolvării acestei probleme. Căci el stă pe punctul de vedere că cu cît universul va fi cunoscut mai mult, cu atît se va pune mai mult în lumină înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu, potrivit cuvintelor psalmistului: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mîinilor lui o vestește tăria". Pe lîngă aceasta, Biserica noastră nu s-a pronunțat oficial cu privire la toate încercările științei de a rezolva problema în discuție, ci lasă cîmp liber științei să-și urmeze firul cercetărilor și rezolvărilor sale, bine știind că Dumnezeu a dat omului minte și peste tot puterea de a face știință, tocmai pentru a cunoaște cît mai mult universul.

Materialul biblic nu este afectat în mod direct nici chiar de teoriile cosmogonice evoluționiste. Aceasta pentru că acest referat biblic despre crearea lumii nu urmărește un scop științific, adică nu vrea să prezinte o explicare a originii și dezvoltării universului, după felul de a vedea și pune problemele științei. Dimpotrivă, acest referat, urmărește un scop pur și exclusiv religios și moral și anume

acela de a arăta omului, că lumea şi omul sînt făpturi ale lui Dumnezeu, dependente de El, şi chemate să ducă o viaţă potrivit voinţei Lui. De aceea ni se par foarte potrivite cuvintele următoare: "Biblia nu poate fi trasă la răspundere în faţa unui for, care vrea altceva decît ea. Ea are limba sa proprie şi fiecare din cuvintele sale uneori atît de răstălmăcite (blasfemiate) stau într-un nor care este despărţit de tot ceea ce creierul omenesc spune în chestiunea proprie" (Bluher Hans: Der Standorf des christentums in der lebendingen welt, Hamburg-Berlin, 1931, p. 52).

Actul creaţiei este în afară de timp numai în aceea că priveşte Creatorul în fiinţa Sa şi în acţiunile intradivine, iar în ce priveşte acţiunile sau lucrările în lume, acestea sînt în timp, şi deci supuse evoluţiei. Fără Creator şi fără acest prim element dat: materia cu toate însuşirile ei şi legile ei, asupra căreia să se manifeste legile evoluţiei, evoluţia singur privită şi apreciată din punctul de vedere al nostru nu spune şi nu rezolvă nimic. Dar odată dată materia şi legile ei diriguitoare şi organizatoare, este uşor să se încerce o modalitate de explicare, cum fac toate teoriile cosmogonice. Întrebarea principală care se pune este aceasta: de unde provine această materie şi legile în virtutea cărora s-au desfăşurat procesele de evoluţie, din care a existat Universul? Fără ideea de Dumnezeu creator al materiei şi al legilor ei de evoluţie, noi socotim că nu poate fi rezolvată problema originii şi evoluţiei Universului. De aceea toate teoriile cosmogonice fac apel implicit - la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Astfel, în concluzie finală, noi socotim că conceptul evoluţiei nu exclude pe cel al creaţiei. Oricum ar fi cugetată această evoluţie, ea nu poate să înceapă decît implicit ca un act de creaţie.

CREAREA OMULUI

După cum am văzut, creaţiunea este în general un mister care nu poate fi întru totul sondat de puterea minţii noastre şi de mijloacele de investigaţie ştiinţifice. Cu atît mai vîrtos omul, coroana şi încheierea creaţiunii divine, este învăluit în taine, pe care nu le va putea desluşi deplin niciodată ştiinţa redusă la puterile ei.

A pune problema creerii omului, înseamnă propriu-zis a pune în fond problema originii omului. Şi în această materie ştiinţa - în elanul ei de a cunoaşte totul, a încercat să pătrundă ceea ce de fapt îi scapă, adică depăşeşte puterile sale de investigaţie şi cunoaştere. Crearea omului este o taină şi o minune care n-a lăsat urmă scrisă în scoarţa globului pămîntesc. Natura n-a înregistrat ceea ce în sine

era neînregistrabil. De aceea, Revelația creștină, nu cere științei o demonstrație, pe care aceasta n-o poate da. Ea cere numai să nu ne temem de știință și de elanul său impetuos, ci să-i apreciem după cuviință toate creațiile ei pozitive, bineștiind că progresul ei înseamnă implicit sau explicit și dezvăluirea puterii și măreției lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, știința pretinde că stăpînește și că este în stare să rezolve enigma originii omului. Însușindu-și și profesînd teza evoluției lumii organice știința modernă aplică cu privire la om ipoteza lui Lamarke și Darwin a transformismului care are drept rezultat și apariția omului.

Toți oamenii de știință care neagă existența lui Dumnezeu care prin această negație exclud implicit posibilitatea creațiunii divine, reduc originea omului, ca de altfel a tuturor ființelor vii la materia anorganică din care a rezultat în momentul cînd au fost date condițiile prielnice - cea dintîi substanță vie. Această poziție s-a concretizat, ca sistem științific în teoria darwinismului sau a evoluționismului care preconizează și susține originea, descendența omului din maimuță. Ceea ce înseamnă că omul ar fi rezultatul final al unui infinit șir de transformări, cu alte cuvinte ar fi de origine animală.

Materialismul științific și-a însușit această teză și a dezvoltat-o într-un chip simplu. Pentru cunoașterea stadiului actual al problemei, recomandăm o bibliografie minimă:

1. - Roze M. ; Strămoșii noștri n-au fost maimuțe, în rev. : "Orizonturi", an. III. nr. 43, dec. 1954, p. 64-69;

2. - Etnografia continentelor, scoasă sub auspiciile Acad. de Știință a U. R. S. S. , trad. rom. Buc. 1959; vol. I. p. 19.

3. - Necrasov Olga: "Originea și evoluția omului, în rev. "Știință și tehnică" 12, 1959 p. 37-39.

Prezintă în linii generale stadiul actual al tezei materialismului științific privitor la originea omului. Ca precursori sînt considerați: Lamark cu opera lui deschizătoare de drumuri: "Philosophie zoologique (1809) și Darwin, care dă ipotezei o formă convingătoare în lucrarea: "Originea speciilor"-1859, formă pe care o prelucrează în lucrarea: "Descendența omului și selecția sexuală" -1875. Cea dintîi lucrare a lui Darwin a fost publicată de către Acad. R. S. R. în anul 1957, cu o amplă prefață de V. Mîrza, p. 9 -74.

Omul nu descinde - spune materialismul științific -în formularea actuală a tezei în discuție, - din nici o specie de maimuțe superioare actuale, care reprezintă numai ramuri colaterale față de ramura

umană ce se înrudesc cu noi numai prin faptul că descind din strămoşi comuni: unele maimuţe superioare, fosile din terţiar. Prin "umanizare", o străveche specie de maimuţe s-a transformat în om.

Încă Karl Marx şi Frederick Engels au stabilit rolul muncii în comun în procesul de transformare a unei specii de maimuţe superioare, fosile, în prima formă a genului uman (vezi Fr. Engels: "Rolul muncii în transformarea maimuţei în om", -1874).

În detalii, concepţia evoluţionistă şi materialist-dialectică despre originea umană afirmă: O specie de maimuţe superioare, fosile, au fost obligate să părăsească viaţa arboricală şi s-o adopte pe cea terestră, în urma unui fenomen de despădurire cauzat de unele schimbări climaterice în zona ei de trai. Această schimbare a condiţiilor de trai, a atras după sine adoptarea mersului biped şi eliberarea mîinii de funcţia de locomoţie şi susţinere.

În felul acesta şi prin muncă colectivă s-a ajuns la treapta cea mai de jos a familiei umane şi cea mai apropiată de strămoşul nostru simian şi anume la treapta omului maimuţă, care este o consecinţă a adoptării vieţii terestre şi a fabricării celor mai simple unelte. Procesul acesta s-a petrecut în sute şi mii de ani.

Adaptarea mersului biped a adus cu sine perfecţionarea staturii verticale care a modificat structura întregului organism, ce s-a adaptat în conformitate cu această ţinută. Mişcările tot mai variate ale mîinii au modelat-o în forma de azi: "Mîna nu este numai organul muncii, ci este totodată produsul ei". (Engels).

Hrana provenită din vînarea animalelor mari, mai consistentă, mai bogată în proteine, a influenţat organismul omului în special dezvoltarea creierului. Dezvoltarea aceasta a fost influenţată şi de dezvoltarea tot mai intensă a funcţiunii mîinii în procesul muncii, care se perfecţionează mereu. Necesitatea comunicării rezultatelor experienţelor cîştigate în muncă a determinat dezvoltarea limbajului articulat, care a evoluat apoi paralel cu complicarea vieţii sociale, în special procesul muncii. Procesul muncii a influenţat dezvoltarea creierului şi a conştiinţei umane, dar a fost influenţat şi de dezvoltarea acestora.

În procesul de formare a omului trebuie să distingem următoarele trei faze:

1) - Apariţia mersului biped şi a structurii verticale;

2) - Apariţia procesului muncii în comun, care marchează în realitate trecerea hotarului dintre maimuţă şi forma umană cea mai primitivă;

3) - Dezvoltarea progresivă a procesului muncii care aduce după sine dezvoltatrea creierului şi naşterea limbajului articulat.

În felul acesta a ajuns omul actual să fie "homo sapiens".

Cît priveşte mult discutata chestiune a tipurilor intermediare, stadiul actual susţine: Dintre maimuţele străvechi antecesoare omului, un interes deosebit prezintă aşa numiţii "driopiteci", (adică maimuţe de copaci) care au trăit în Asia de sus şi în Europa, aproximativ 2010 milioane ani î. Hr. După părerea multor cercetători, din driopiteci au putut lua naştere, pe de o parte cimpanzeii şi gorilele, animale care din punct de vedere al structurii fizice, se apropie cel mai mult de om, iar pe de altă parte oamenii. Dintre toate maimuţele, cele mai aproape de om sînt australopitecii, ale căror fosile au fost găsite în Africa de sud. Deşi prin structura lor australopitecii se apropie foarte mult de strămoşii posibili ai omului, totuşi mulţi antropologi consideră că ei nu sînt strămoşii lui direct. Această părere se bazează pe vîrsta geologică a maimuţelor australopitece care au trăit într-o perioadă cînd existau deja oameni adevăraţi. (Etnografia cont. p. 19).

"Oamenii adevăraţi sau hominizii au apărut abia la începutul epocii cuaternare, acum aproximativ 1 milion de ani" (Strămoşii omului primitiv-maimuţele-antropoide (asemănătoare omului) din epoca terţiară - nu erau încă oameni deoarece nu foloseau unelte confecţionate artificial, a căror apariţie marchează de fapt începutul muncii sociale, trăsătură specifică umană.

Cît priveşte "Pitecantropus erectus" - adică omul maimuţă ridicat în poziţie verticală sau care stă drept, apoi "Sinantropus pekinensis", adică omul chinez, de la Pekin, Omul de la Heidelberg şi Omul de la Neanderthal, dintre care cel puţin unii au fost socotiţi pînă acum ca reprezentînd tipuri intermediare între om şi maimuţă, astăzi materialismul îi consideră reprezentanţi ai omului autentic, adică sînt diferite forme de hominizi. Ei corespund paleoliticului, adică perioadei de existenţă a "turmei primitive" - cea mai veche formă de organizare socială a omenirii, cînd oamenii se înţelegeau între ei cu ajutorul vorbirii sonore, care era probabil extrem de simplă şi de primitivă.

Punctul nostru de vedere în chestiunea originii omului este următorul: Că originea omului nu se poate explica printr-o stare de tranziţie de la animal la om. Este necesar să atribuim omului o altă origine şi o altă formaţie structurală şi anume în afară de procesul de evoluţie. Ceea ce ne duce în chip inevitabil la admiterea creaţiei sale divine.

Lumea a fost creată în progresiune treptată. Întîi a produs Dumnezeu materia informă şi nepregătită, modelînd-o apoi treptat, în 6 zile şi anume plăsmuind mai întîi speciile inferioare şi mai imperfecte şi apoi cele mai perfecte şi mai complicate, pînă la om, centrul lumii şi coroana creaturilor.

Primele pagini ale Genezei prezintă nu numai crearea lumii ci şi crearea omului. Adevărurile consemnate aici nu-s în mod necesar adevăruri de împăcat în chip imediat cu adevărurile ştiinţifice pe care le poate cîştiga raţiunea umană aplecată asupra studiului naturii. Cu atît mai mult, cu cît referatul biblic al creaţiunii nu urmăreşte un scop ştiinţific, ci unul religios-moral. Misterul ce învăluie creaţia omului pune în mişcare spiritul omului modern, care nu reuşeşte să transpună în limba comună a biologiei datele revelaţiei creştine. Sîntem în faţa unei istorisiri a creaţiei, care nu se bazează - în ultimă instanţă - pe mărturia umană şi care scapă limbajului tehnic obişnuit.

Primul adevăr, care rezultă din referatul biblic cu evidenţă, este poziţia eminentă a omului în cadrul operei creaţiunii şi predilecţia Creatorului pentru această lucrare, foarte specială a mîinilor sale. Poziţia sa distinctă în lume este indicată de timpul deosebit, în care a fost creat. Numai el a fost creat prin solicitudine deosebită a lui Dumnezeu, pe cînd celelalte creaţiuni le-a făcut numai zicînd să se facă, participarea divină la crearea lui se arată şi mai intensă, prin faptul că Biblia spune - vorbind simplu şi antropologic - că Dumnezeu a luat pămînt, a făcut din el formă de om şi apoi a suflat în el duh de viaţă. Dar mai presus de asta, l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea Sa (Gen. 26, 2).

Enciclica papală: "Humani generis", din 1950, luînd atitudine faţă de evoluţionismul antropologic, afirmă: "Biserica nu interzice ca teoria evoluţionistă, care cercetează dacă corpul omenesc nu a provenit din materia vie existentă mai înainte să fie - în situaţia actuală a ştiinţei şi a teologiei - obiect de cercetare şi de discuţie, dar credinţa catolică ne obligă să susţinem părerea despre creaţia nemijlocită a sufletului de către Dumnezeu".

Sîntem de acord numai în parte cu poziţia creştină exprimată aici şi anume în ce priveşte cercetarea ştiinţifică în sensul de a vedea dacă nu cumva trupul omenesc - noi am zice omul întreg - a provenit din materia deja existentă. Căci din partea concepţiei creştine ortodoxe, ştiinţa nu a stînjenit nicidecum în năzuinţele ei de a desluşi tainele naturii şi ale fiinţei omeneşti. Nu sîntem de acord însă, cu teza că în faţa ştiinţei ar trebui să acceptăm numai "creaţia

nemijlocită a sufletului de către Dumnezeu". Aceasta pentru că omul este întreg şi om în înţelesul adevărat şi deplin al cuvîntului, numai ca un întreg compus din cele două părţi constitutive ale sale: sufletul şi trupul.

Actul creaţiei implică - în idee şi nu în timp - două faze: plăsmuirea trupului din materia terestră şi producerea sufletului din suflarea divină a duhului de viaţă. Nici un cuvînt al textului sacru nu sugerează ideea unui stadiu intermediar, în care trupul omenesc ar fi fost constituit într-un grad de viaţă inferioară. Timpul modern a preconizat totuşi ipoteza unei elaborări progresive a materiei umane prin mijlocirea de principii, vitale, inferioare, pînă la gradul de perfecţiune în care organismul comportă turnarea unui suflet raţional. Dar această ipoteză nu găseşte nici un sprijin în textul şi spiritul Genezei. Pe de altă parte, omul n-a început să existe ca atare decît la apariţia sufletului.

Tot geneza pare să excludă pozitiv reveria origenistă a preexistenţei sufletului. Căci ea nu dă loc la presupunerea că suflarea de viaţă s-ar fi bucurat încă mai înainte de o existenţă independentă. Sufletul începe a exista odată cu individul uman, cu omul întreg.

Evident, datele genezei ne introduc în plină sferă a minunatului. De aici mai ales opoziţia necredinţei faţă de ele. Astfel în locul adevăratei talii a omului, se pune una degradată uneori pînă aproape de animalitate, care nu ne deosebeşte de fiară decît prin succesul relativ în lupta pentru existenţă. Între aceste două talii, creştinul preferă datele sigure ale Revelaţiei faţă de ipotezele ştiinţei. Ceea ce nu-l costă nici un sacrificiu căci succesele ştiinţei în această materie nu vor putea compensa niciodată neajunsurile ce se nasc din teama sau repulsia faţă de mister şi minune.

În concluzia finală, apariţia omului implică actul creaţiei sale divine, care scapă tuturor legilor descoperite prin inducţiune.

PROBLEMA PROVIDENŢEI

Universul neavîndu-şi existenţa de la sine, în sine şi pentru sine, rămîne avizat permanent la activitatea nemijlocită a Celui ce l-a creat, adică este în continuă dependenţă de puterea acestuia. Aşa se explică faptul, că înainte de a fi o dogmă (un adevăr de credinţă) creştină, realitatea Providenţei era o învăţătură a oricărei filozofii spiritualiste. Ideea unui Dumnezeu mincinos sau mai multor Dumnezei mincinoşi, care se dezinteresează de lume, a putut

preocupa numai creierul cîtorva epicurei şi n-a fost niciodată populară. Consimţămîntul moral unanim al neamului omenesc a conchis de la existenţa unui Dumnezeu unic - sau simplu de la existenţa unui Dumnezeu - la existenţa Providenţei. În consecinţă, stabilirea existenţei lui Dumnezeu cuprinde în sine implicit şi practic - demonstraţia Providenţei.

Întrucît problema existenţei lui Dumnezeu am rezolvat-o deja, ar urma să nu ne mai reţinem (decît) în chip special asupra Providenţei. Dar ridicarea mai multor obiecţiuni împotriva ei impune tratarea ei în mod deosebit.

Ce este providenţa ? În înţelesul general, este activitatea lui Dumnezeu prin care se îngrijeşte de lume şi o conduce spre atingerea scopului ei suprem. În acţiunea aceasta proniatoare generală, se cuprind următoarele 3 acţiuni proniatoare-speciale: a) acţiunea conlucrărilor; b) acţiunea conservării; c) acţiunea guvernării. Aceasta din urmă constituie providenţa divină în sens restrîns sau strict al cuvîntului. De aceea, cuvintele "Pronie" şi "Providenţă" care arată mai mult orînduirea în viitor decît trecutul sau prezentul, nu pot fi socotite ca unele ce nu exprimă exact faptul providenţei, cum face Ioanichie al Chersonului - (Opere. t. VI, P. 732) ci tocmai unele ce aduc la expresie înţelesul strict al noţiunii respective.

Desigur acţiunea conlucrării care se referă la puterile ori la acţiunile lucrurilor create, se cuprind implicit în puterile şi acţiunile acestora pentru că nu putem despărţi lucrurile de puterile din ele, nici puterile de acţiune. De aceea conlucrarea ar putea rămîne nemenţionată în chip special fiind un aspect al providenţei cuprins organic în celelalte două laturi ale acesteia.

Cît priveşte conservarea lucrurilor create, aceasta nu trebuie să fie înţeleasă drept creaţiune nouă, dar nici numai negativ în sensul de fericire sau reţinere a lucrurilor de la stricăciune şi de la întoarcerea la neexistenţă. Căci conservarea nu-i o creaţiune nouă, întrucît premisa şi elementul indispensabil al noţiunii a creat inexistenţa lucrurilor. Dar, nu este nici numai o simplă apărare a făpturilor de puterile stricăciunii, deoarece aceasta presupune că lucrurile toate sau unele dintre ele se pot conserva de la sine şi nu au nevoie - numai de protecţia divină. În înţelesul său adevărat, providenţa este voinţa pozitivă a lui Dumnezeu de a menţine lumea în existenţă şi de a o conduce spre ţinta ei finală. Rezultatul ei este activitatea pozitivă şi nemijlocită a lui Dumnezeu care constă în îngrijirea lumii spre a nu trece la neexistenţă, precum şi conducerea

lumii spre ținta ei finală. Ca atare, conservarea este o continuare a creațiunii, de care se deosebește numai prin aceea că crearea produce lucrurile, pe cînd conservarea păstrează cele produse. Mai precis este acțiunea atotputerniciei divine, în virtutea căreia lumea, primindu-și odată existența de la Dumnezeu, n-o pierde ci continuă să existe și să acționeze. În această acțiune de păstrare se disting două aspecte: a) păstrarea existenței; b) păstrarea formei. De notat apoi că, după cum nu s-a creat singură lumea, nici nu se poate nimici singură. Numai Dumnezeu ar putea-o, dacă ar voi să nimicească lumea: "Prin cuvîntul măririi Sale s-au întemeiat toate și într-un cuvînt poate iarăși să le nimicească. Cine-i va zice: Ce ai făcut? Sau cine se va împotrivi stăpînirii puterii Lui ? Toate le face cînd voiește și cum voiește și nimic din cele hotărîte de El nu pier".

Desigur, modul conservării este o taină, pe care mintea n-o poate dezlega. Totuși știm că puterea dumnezeiască conservă lumea nu prin sine, ci folosindu-se de puterile fizice și spirituale, precum și de legile lumii în așa fel, încît una și aceeași faptă este produsul pe de o parte a lui Dumnezeu, cauza primă și generală, iar pe de altă parte a făptuirii lor, cauza a doua și specială.

Lucrarea de conservare se întinde asupra întregului Univers și asupra fiecărei făpturi, potrivit naturii și destinului fiecăruia. Desigur, existențele singulare sînt conservate de puterea dumnezeiască nu numai întrucît contribuie la conservarea genului respectiv sau a întregului univers fizic și organic și cu deosebire a omului, centrul și coroana creațiunii. Nu numai că plantele și animalele sînt trecătoare, ci specii și genuri întregi au devenit de prisos în cursul timpului, lăsîndu-se numai resturile și pietrificațiile lor în straturile pămîntului. Numai ființele spirituale scapă de stricăciune și de moarte. Ele și constituie obiectul celei mai deosebite atenții a providenței divine.

După cum am spus, guvernarea este activitatea dumnezeiască prin care lumea fizică și morală este condusă spre scopul ei suprem, mîntuirea omului, preamărirea lui Dumnezeu și fericirea veșnică. Ea este o astfel de acțiune a atotputerniciei lui Dumnezeu și a Înțelepciunii Sale, în virtutea căreia El privește și supraveghează acțiunile creaturilor și-n special ale celor raționale, le dirijează spre scopuri, iar cînd se abat de la ele cercetează greșelile și neajunsurile lor, întregind întrelăsările și scăpările.

Ca și conservarea, conducerea tuturor existențelor create spre scopul suprem, se face prin conlucrarea puterilor și legilor naturale. Numai în împrejurări extraordinare - cazul minunilor - conducerea

se face fără conlucrarea cauzelor naturale sau într-un chip mai presus de ele. Lucrările neînsufleţite şi neînzestrate cu raţiune sînt conduse cu necesitate, în virtutea legilor imprimate de el. Asupra voinţei libere a omului, providenţa divină acţionează în mod intern prin îmboldirea şi consolidarea ei în bine. La săvîrşirea faptelor rele, providenţa nu conlucrează, ci numai le îndrumă din respect faţă de libertatea omenească, deşi nu le aprobă, din contră le urăşte. Dar urmările acestor fapte le conduce spre bine, - făcînd în felul acesta - din rău un instrument spre bine. Nu cunoaştem modul îmbinării conducerii divine cu libertatea omului, după cum nu cunoaştem nici fiinţa lui Dumnezeu şi nici conducerea divină la lumii în ce priveşte viitorul.

Chipul împletirii faptelor omeneşti cu guvernarea spre scop a Universului nu poate fi deplin deslușit şi înţeles de mintea noastră. În orice caz, trebuie să facem deosebire între hotărîrea voinţei omeneşti şi efectul extern al acesteia. Pe cînd luarea hotărîrii omului este cu totul liberă, efectul este determinat de alţi factori sau cauze: din acest punct de vedere el stă sub mîna lui Dumnezeu, care limitează şi determină în aşa fel, încît voinţa nu este suspendată ci numai reţinută şi supravegheată de Providenţă.

Realitatea Providenţei, este negată de o mulţime de duşmani vechi şi noi, care pornesc de la premize diferite. Dintre cei noi mai cunoscuţi sînt: Deismul, care pretinde că nu există grijă specială a divinităţii faţă de lume şi faţă de om, pentru că lumea se conduce după legile ei naturale, date omului pentru totdeauna fără nici o intervenţie şi revelaţie specială din partea divinităţii. Unii merg şi mai departe decît deiştii, afirmînd că lumea - perfectă în sine - n-are nevoie de nici o acţiune din afară. Înrudit cu deismul, este raţionalismul, care neagă Providenţa specială şi susţine că lumea se conduce după legile ei proprii. De nuanţă deosebită este pesimismul, care învaţă că în lume totul este esenţial rău precum şi predestinaţianismul protestant, care împinge conlucrarea lui Dumnezeu cu creaturile pînă la desfiinţarea libertăţii lor.

Faţă de aceste negări ale providenţei divine, observăm următoarele: afirmaţiile deiste şi cele înrudite cu acestea, suspendă dependenţa lumii de Creator, precum şi în consecinţa ei firească orice activitate creatoare a lui Dumnezeu în lume, chiar şi misterul grijii divine. Pe de altă parte există o serie de dovezi, care atestă cu toată evidenţa existenţa reală a Providenţei. Astfel însăşi contingenţa lucrurilor şi fenomenelor din Univers impune cu

necesitate nu numai existența unui Creator, ci și realitatea unei Providențe prin care Acesta le menține în ființă.

Dar în sprijinul Providenței se pot aduce nu numai dovezi apriorice, ci argumente aposteriorice pe baza principiului cauzalității. Toate raționamentele invocate în favoarea existenței personale a lui Dumnezeu, pot fi folosite pentru dovedirea Providenței. Căci nomologia și teleologia din Univers atestă un Creator-Pronietor, care guvernează creatura în ordine și armonie. Iar ordinea adevărului și ordinea morală atestă acțiunea proniatoare a Creatorului și asupra sufletelor omenești. Dintre obiecțiunile aduse împotriva Providenței, cea mai serioasă este cea care se sprijină pe existența răului în lume. După susținătorii acestei obiecțiuni, existența răului ar contrazice atotputernicia și atotbunătatea lui Dumnezeu, realitatea răului desființează funcția pronietoare a lui Dumnezeu sau reduce la o luptă necontenită și disperată cele două principii veșnice: binele și răul.

Fără îndoială, odată ce lumea a fost și este conservată de atotputernicul Dumnezeu, ar fi îndreptățită așteptarea, ca răul să nu pătrundă niciodată în lume. Totuși răul există în lume sub forma sa dublă: răul fizic și moral. Unii vorbesc despre o a treia formă de rău: cel metafizic, care ar consta în imperfecțiunea sau defectele creaturilor, ori mai precis, în ceea ce lipsește creaturilor imperfecte, spre a fi perfecte. Dar cum nimic din ceea ce este creat, nu este perfect, rezultă că răul metafizic nu-i altceva pozitiv sau ceva ce există în mod real. Dacă mineralele-s lipsite de simțire, plantele de locomoție, animalele de puterea de abstracțiune, omul de putința de a zbura ca păsările, acestea nu-s lipsuri propriu-zise.

Cît privește răul moral, (păcatul) acesta nu-i produs de Dumnezeu, ci de omul liber. Prin concesiunea celui ce a creat-o, libertatea omenească posedă, în ea, posibilitatea de a face răul, pentru că altfel binele făcut de ea cu necesitate, n-ar avea nici o valoare morală. Pe de altă parte, puterea răului nu-i veșnică, ci va fi desființată la sfîrșit de Dumnezeu, iar binele va învinge în toți.

Cît privește răul fizic și anume dezordinele din natură, (izbucnirile vulcanilor, cutremurele de pămînt, inundațiile, furtunile, seceta, vînturile distrugătoare, plantele otrăvitoare, ș. a.), acesta este legat de rău, strîns moral, ca un efect al păcatului nostru pentru care s-a tulburat și degradat, pervertit și lumea fizică. Dar el servește binele folosind ca instrument al acțiunii judecătorești și părintești a lui Dumnezeu; prin el Dumnezeu pedepsește sau deprinde și reține pe om în binele moral. În felul acesta soluționează

creştinismul contrazicerea dintre Un Creator şi lumea invadată de rău, care constituie problema teodiceii, adică a raportului dintre dreptatea lui Dumnezeu şi rău.

Nu încape discuţie că această soluţie este preferată celorlalte două soluţii: una care admite pe seama răului un principiu propriu, opus prin natură lui Dumnezeu şi care prin urmare eternizează răul şi declară imposibilă eliberarea de el; a doua, neoplatonică, furişată şi-n mintea unor cugetători creştini care declară răul ca ceva inexistent în realitate, ca nefiinţă. Numai că această explicare stă în contradicţie cu experienţa şi cu adevărurile fundamentale ale creştinismului. Experienţa arată că răul nu este ceva aparent, ci ceva pozitiv şi real, iar mîntuirea de rău în Iisus Hristos, Predestinaţia oamenilor la pierzare şi la fericire şi veşnicia pedepselor, presupune evident reală puterea păcatului şi a morţii.

În concluzie finală, realitatea Providenţei divine este un adevăr de aceeaşi intensitate ca şi existenţa creaţiei divine a lumii; ca atare, nu poate fi negat decît din punct de vedere antiteist.

CONCEPŢII RELIGIOASE TEISTE:

DUALISM-POLITEISM

Deşi religia este un fapt universal, totuşi felul cum a fost concepută ideea de Dumnezeu, ca şi raportul său cu lumea în general şi cu omul în special, a variat în cursul timpului. De aici rezultă diferitele concepţii religioase care la rîndul lor îşi găsesc expresie concretă în variate forme ale religiei obiective. Aceste raporturi pot fi reduse la 4 tipuri bine distincte unele de altele şi anume:

I. Teismul, care concepe pe Dumnezeu ca pe o fiinţă personală, transcendentă şi creatoare a lumii, dar şi pronietoare a acesteia, care deşi este transcendentă în mod absolut în ce priveşte fiinţa sa, care este inaccesibilă lumii, totuşi este imanentă sau activă în lume prin puterile şi energiile (lucrările care izvorăsc din fiinţa sa).

II. Deismul, care concepe pe Dumnezeu ca pe o Fiinţă personală transcendentă şi creatoare a lumii, dar nu şi guvernatoare a acesteia.

III. Panteismul, care identifică pe Dumnezeu cu lumea precum şi invers: confundă lumea cu Dumnezeu.

IV. Ateismul, care neagă direct şi în mod expres existenţa oricărei divinităţi.

Variantele Teismului sînt următoarele: 1) monoteismul (de la monos şi theos) adică concepţia despre existenţa unui singur Dumnezeu personal, creator şi pronietor al lumii, care prezintă următoarele trei nuanţe: a) Monoteismul creştin, ca singura religie adevărată, deplin revelată şi absolută; b) Monoteismul iudaic, care deşi religie revelată, nu cuprinde descoperirea deplină şi definitivă prin Iisus Hristos; c) Monoteismul mahomedan, un amestec de elemente iudaice, creştine şi păgîne. 2) Dualismul, care susţine credinţa în existenţa a doi dumnezei; 3) Politeismul (de la polis şi theos) , care afirmă credinţa în mai mulţi dumnezei. Cu acestea două din urmă ne vom ocupa în cadrul prelegerii de azi.

DUALISMUL SAU DITEISMUL

În general, dualism înseamnă coexistenţa a două principii opuse. Dualismul teist sau Diteismul este concepţia (teistă) religioasă despre existenţa a doi dumnezei cu principii diametral opuse ale lumii şi anume: principiul binelui (Dumnezeu) şi principiul răului (satana) .

Dualismul sau diteismul teologic prezintă două forme: dualismul filozofic elin şi dualismul oriental păgîn. Ambele forme nu-s decît treceri progresive de la politeismul vulgar sau grosolan spre monoteism. Prima trecere se datoreşte reformei aduse politeismului de către marii filozofi Platon şi Aristotel, iar a doua a lui Zarathustra sau Zoroastru.

Dualismul filozofic elin profesează teza despre existenţa lui Dumnezeu, precum şi despre coexistenţa din veşnicie a materiei. Încercînd să îndrepte politeismul, Platon n-a putut pătrunde pînă la Dumnezeu, Creatorul lumii, ci numai pînă la dualism. El a învăţat că din etern există Dumnezeu ca ideea adevărului, binelui şi frumosului; dar alături de Dumnezeu există tot din eternitate materia. Din materie eternă, Dumnezeu a plăsmuit, numai potrivit ideilor sale, lumea, de unde rezultă, că după el Dumnezeu nu este Creatorul lumii, ci numai arhitectul, demiurgul ei. Aristotel învaţă de asemenea că din eternitate există Dumnezeu şi materia. Dar lumea care constă din materie şi formă, a avut lipsă de mişcare, pentru ca să se poată dezvolta. De aceea a împărţit lumii mişcarea, dar nu printr-o activitate proprie, printr-un impuls extern, ci prin atracţiunea ce a exercitat-o asupra ei ca primum movens.

Împotriva acestui dualism elin observăm: dacă Dumnezeu şi materia există din etern, atunci înseamnă că şi Dumnezeu este

absolut şi materia este absolută. Deci există, două fiinţe absolute. Dar aceasta este o flagrantă şi grosolană contradicţie. Căci dacă există două cauze sau două principii ale lumii, atunci unul limitează pe celălalt; de unde rezultă, că unul din ele nu poate fi absolutul. Unul trebuie să depindă de celălalt, adică să fie mărginit. Ori, materia nu poate fi absolută, încît calitatea de absolut (principiu) poate reveni numai lui Dumnezeu. De altfel, însuşi Platon şi Aristotel recunosc şi afirmă prioritatea fiinţei spirituale divine, căruia îi atribuie organizarea demiurgică sau imprimarea mişcării; ceea ce înseamnă că materia este inferioară, contingentă şi creată. În consecinţă, coexistenţa acestor două principii absolute nu se poate susţine.

A doua fază a dualismului teologic: Parsismul lui Zarathustra, reformează adînc politeismul, dar se loveşte de problema răului. Zarathustra a făcut observarea, că pe lîngă bine există şi rău în lume ca o putere dominantă. Pentru a explica acest fenomen el învaţă că există două principii ale lumii: unul bun şi unul rău (Ormuz şi Ahriman) . Principiul cel bun vrea să realizeze în lume binele, dar e împiedicat de Ahriman, care susţine răul şi vrea să-l facă biruitor. Dar va veni odată timpul cînd Ormuz va învinge pe Ahriman şi binele va triumfa asupra răului. După cum vedem, gîndirea orientală n-a putut contrage binele şi răul în aceeaşi fiinţă, de aceea, a crezut că găseşte soluţia problemei în afirmarea a două principii: unul bun şi unul rău.

Dar nici dualismul parsist nu rezistă în faţa logicii sănătoase. Dacă ambele principii sînt egale, atunci ele se anulează unul pe altul, încît în lume n-ar exista nici binele, nici răul. Dacă unul din ele e mai puternic atunci îl învinge pe celălalt, de unde ar urma că în lume să existe ori numai bine, ori numai rău, după principiul care ar învinge. Ori realitatea ne arată că în lume există şi bine şi rău. Pe de altă parte, o fiinţă absolută, rea, nu există, fără nici o perfecţiune, pentru că însăşi existenţa este o perfecţiune. De altfel, însuşi Zarathustra a recunoscut că dualismul său contrazice raţiunea; de aceea a pus în perspectiva viitorului, biruinţa finală a binelui asupra răului. Dar după cum am văzut, în prelegerea precedată, existenţa răului în lume este sub ambele forme: rău moral şi rău fizic şi se poate explica fără recurgere la un principiu absolut al răului. Căci răul moral izvorăşte din abuzul voinţei libere a omului, iar răul fizic este o urmare directă sau indirectă a celui moral.

Politeismul este credinţa în mai mulţi zei (fiinţe divine) care stau între ei într-un raport ierarhic şi sînt aduşi în legătură cu diferite

părți ale Universului. El este realizat în forma cea mai deplină de către păgînismul clasic greco-roman.

Popoarele din antichitate au populat întreaga lume cu Dumnezei, încît Bossuet spune cu drept cuvînt: "totul era Dumnezeu, în afară de Dumnezeu însuși", iar un satiric latin exprima un adevăr, cînd zicea: "la Roma sînt atîtea divinități încît oamenii sînt acolo mai rari decît Dumnezeu".

Dar politeismul este o gravă degradare a religiei adevărate. După părerea celor mai renumiți etnologi, în frunte cu vestiții Andrew Lang și Wilhelm Schmit, politeismul s-a dezvoltat dintr-un monoteism original. De fapt, religia primilor oameni a fost monoteismul și nici nu se putea să fie altfel, chiar dacă omul ar fi ajuns la ideea de Dumnezeu numai prin puterile sale sufletești. Aceasta pentru că mintea sa întreagă și inima nepervertită nu (poate) concepe pe Dumnezeu decît ca Unul, iar ideea de mai mulți Dumnezei sau politeismul este un non-sens pentru o minte sănătoasă.

Dar cea dintîi pereche de oameni a călcat voia lui Dumnezeu și s-a înstrăinat de El. Ca urmare a acestui păcat, original, mintea li s-a întunecat, inima li s-a pervertit, voința li s-a slăbit. Aceste triste urmări ale păcatului au crescut în raport direct proporțional cu rostogolirea tot mai adîncă în mocirla fărădelegilor, încît în starea unei decăderi generale, oamenii au uitat că Dumnezeu este unul, că este spirit, precum și că este Creatorul și Pronietorul lumii, cu mintea lor întunecată și rătăcită și-au făurit mai mulți dumnezei și i-au înfățișat în chip de om și de animale, sau ceea ce este și mai grav, au îndumnezeit și ceea ce este neînsuflțit în jurul lor sau deasupra capului lor ca: rîuri, lacuri, izvoare, mare, arbori, stînci, vîntul, ploaia, tunetul, soarele, luna, stelele, lumina, întunericul.

În felul acesta s-a ajuns de la monoteismul primitiv, curat și spiritual, la politeism grosolan, cu toate formele lui: zoolatrie, fiziolatrie, astrolatrie, animism și fetișism. Bine redă acest proces Sf. Ap. Pavel cînd zice: " Au stricat slava lui Dumnezeu cel nestricăcios în chipuri de om stricăcios și de păsări și de vietăți cu cîte patru picioare și de tîrîtoare și adevărul dumnezeiesc cu minciuna și s-au închinat și au slujit făpturii, iar nu făcătorului" (Rom. 23, 25).

Că politeismul nu-i decît o degenerare a monoteismului primar, rezultă și din faptul că ideea unității lui Dumnezeu nu s-a pierdut cu totul nici în politeism. Aceasta vine la expresie în tendința monoteistă, care e prezentă în întregul mod de cugetare al păgînilor. Exemplul cel mai elocvent în această privință îl constituie năzuința

păgînismului clasic greco-roman de a ierarhiza panteonul său sub supremația lui Zeus sau Jupiter, toți zeii subordonați lor apărînd în fond ca diferite manifestări ale puterilor acestora.

Însăşi filozofia păgînă, întrucît n-a degenerat cu totul în ateism, materialism sau panteism, s-a apropiat de monoteism cu deosebire prin cei mai de seamă reprezentanți ai săi: Socrate, Platon, Aristotel, întrucît Tertulian s-a putut provoca sprijinind monoteismul față de politeismul păgîn la mărturia sufletului uman, subliniind că: "anima humana naturaliter christiana". (Sufletul omenesc în mod natural este creştin).

De altfel, chiar cei mai luminați aderenți ai săi au recunoscut falsitatea politeismului, prin aceea c-au încercat să-i aplice o rectificare monoteistă. Căci rezultatul la care au ajuns acești cugetători pe baza argumentelor pentru existența lui Dumnezeu este următorul: Dumnezeu este o ființă absolută, atotputernică, atotperfectă, nemărginită. Ori, absolut este în privința numerică numai unul, însăşi unitatea ordinei care a conceput şi realizat planul lumii.

În concluzie, politeismul este o degradare şi degenerare grosolană a monoteismului. De aceea gîndirea creştină îl respinge categoric. Ordinea şi armonia nu poate fi reală şi unitară decît provenind de la un singur Dumnezeu.

DEISM ŞI PANTEISM

Deismul este o concepție religioasă, care concepe pe Dumnezeu drept creator al lumii, dar nu şi proniator al ei. Ființa personală, atotputernică şi eternă, Dumnezeu, învață deismul, a creat lumea, a întocmit-o şi a înzestrat-o în aşa fel, încît să se poată menține mai departe singură, fără a avea lipsă de conservarea şi guvernarea divină. Odată creată, lumea se conduce singură, în virtutea legilor proprii de guvernare cu care a înzestrat-o Creatorul odată pentru totdeauna. La fel şi omul pe care l-a înzestrat cu suficiente mijloace naturale şi care este capabil să-şi ajungă scopul în lume. Ca atare, omul se conduce autonom, şi n-are nevoie de o revelație supranaturală.

După deism, singura religie adevărată este religia naturală bazată pe principii morale, fără dogme revelate, şi întru totul conformă rațiunii umane, după cum există o singură putere divină, Dumnezeu Creatorul, tot aşa există o singură revelație, cea naturală, a rațiunii care duce singură la descoperirea adevărului. În

consecință, nu există o grijă specială a divinității față de om și față de lume, care se conduce după legile lor naturale, fără nici o intervenție din partea divinității și fără o Revelație specială din partea acesteia.

Din cele de mai sus rezultă că deismul exclude din lume pe Dumnezeu, a cărui activitate externă încetează odată cu actul creațiunii; prin urmare, înlătură providența și orice manifestare supranaturală din cadrul religiei.

Preconizat încă din vechime de către Epicur, care susține că zeii nu se interesează deloc de lume, pentru că această grijă ar tulbura fericirea lor deplină, deismul este reînnoit în timpurile noi de englezul Herbert de Cherbury, continuat de utilitarismul lui Thomas Hobbes și acceptat de scepticismul unui Hume și Voltaire.

Dar deismul se înfățișează mai mult ca o concepție filozofică decît ca o formă religioasă. Absurditățile și contradicțiile pe care le închide în sine, îi trădează în mod vădit și iremediabil capacitatea și falsitatea.

Deși profesează existența unui Dumnezeu personal, care a creat lumea totuși reneagă acestuia orice putere asupra lumii, și-l scoate din cadrul acesteia. Dar un Dumnezeu exclus din lume, înseamnă implicit că este ființă mărginită sub raport spațial, ceea ce este evident o contradicție. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu are nici o putere asupra lumii, înseamnă că și libertatea lui Dumnezeu este mărginită. Două cauze ar putea determina neglijarea din partea lui Dumnezeu a lumii create de El: nu poate sau nu vrea să îngrijească de lume. Dar ambele alternative contrazic însușirile ființei divine. Dacă lumea a fost creată de Dumnezeu, rezultă că ea a fost relativă. Dar dacă îndată după creare lumea nu mai are nevoie de intervenția lui Dumnezeu, înseamnă că a devenit absolută. Deci există două principii absolute: Dumnezeu și lumea, ceea ce-i o evidentă contradicție. Prin scoaterea lui Dumnezeu din cadrul ei, lumea devine un mecanism mort care își desfășoară cursul precis după legi mecanice. O lume în care cel care a creat-o nu se arată, ci rămîne ascuns, este fără suflet și viață.

O altă ciudată contradicție deistă este susținerea religiei alături de compromiterea tezelor acesteia. Căci între un Dumnezeu care se dezinteresează de creatură, și între un om care n-are nici cerința și nici putința de a intra în contact cu creatorul său, nu poate exista nici un raport religios.

Omul este despărțit de Dumnezeu printr-o prăpastie adîncă. El poate adora pe Dumnezeu ca creator, legislator și judecător, dar nu

poate intra în comuniune de viață cu El. Căci acest Dumnezeu, c
stă departe de om, nu are loc în inima lui. Dumnezeul deismului
are nici o importanță față de el. Nimicind noțiunea adevărat
Dumnezeu, precum și a lumii, deismul desființează religia și mor
El pretinde că a fost mai demn de Dumnezeu, ca Creator absolut
înzestreze lumea de la început în așa fel încît să nu aibă nevoie
intervenția ulterioară a Creatorului. Ori noi am văzut,
Providența divină este o realitate.

PANTEISMUL

Panteismul este concepția despre lume care susține existența u
singure substanțe: cea divină, care constituie substratul tutu
fenomenelor din lume. În consecință lumea este una și acee
substanță cu Dumnezeu, încît toate sînt Dumnezeu și Dumnezeu e
totul.

După felul de a vedea lucrurile, Dumnezeu nu-i personalitatea
sine stătătoare și independentă față de lume, ci este imanentă lu
în sensul că se confundă cu ea. De aceea, nu există două entită
Dumnezeu și lumea, ci numai Dumnezeu, care este de acee
substanță sau ființă cu lumea, care încă este identică cu Dumnez
În sprijinul său, panteismul invocă următorul raționame
Dumnezeu este infinit; ori nimic nu poate exista înafara infinitul
Deci lumea trebuie să facă parte integrantă din El. De unde rezu
că: Dumnezeu este totul și totul este Dumnezeu. De aici năzuin
panteismului de a birui marile contraste ale existenței și a dedu
întregul domeniu al existenței la un singur principiu: nu-i ajunge
reducă totul la o cauză utilă ci vrea să lege totul în unitatea ființ
Întreaga lume este pentru el dezvoltarea unei singure ființe unita
Deci panteismul se bazează pe unitatea esențială sau substanțială
Universului, pe desființarea oricărei deosebiri esențiale dint
Dumnezeu și lume, precum și dintre obiectele lumii. Deosebirile
există între diferitele obiecte din lume sînt uneori moduri
existență sau păreri subiective, căci numai substanța divină a
existență reală. De aceea, panteismul se numește monism, întru
afirmă existența unei singure substanțe și anume: este monis
panteist, spre deosebire de monismul materialist.

Prezent încă în cugetarea filozofică și religioasă veche, chiar și
cea creștină - panteismul ajunge la mare amploare în timp
modern. Un mare promotor al panteismului modern a fost iude
Baruch Spinoza (+1667) , care pretinde că există o singu
substanță: cea divină, care are două atribute: cugetarea

extinderea. Dumnezeu fiind: "natura naturans" iar lumea "natura naturata", ideile noastre nu-s decît manifestările lui Dumnezeu, după atributul cugetare, corpurile şi lumea însăşi nu-s decît moduri de manifestare a lui Dumnezeu, după atributul extindere. Dar panteismul e ridicat la apogeu de către idealismul filozofic german, prin fruntaşii acestuia: Fichte, Schelling şi Hegel, la care se adaugă apoi Schleiermacher, Ed von Hatman, ş. a.

Dezvoltarea lui amplă în timpul modern i-a imprimat panteismului forme variate şi complexe, ca:

1) . Panteismul realist, reprezentat de pitagorei, stoici: G. Bruno, Spinoza, ş. a. care susţine că Dumnezeu este o fiinţă cu existenţă reală.

2) . Panteismul idealist, preconizat de Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ed. von Hartmann, care reduce pe Dumnezeu la existenţa subiectivă din cugetarea noastră.

3) . Panteismul entologic al eleaţilor, Vedantei; Spinoza care susţine că Dumnezeu este o substanţă imobilă, iar lumea o manifestare fenomenală a Sa.

4) . Panteismul cosmologic, care susţine că lumea se naşte din Dumnezeu şi care prezintă următoarele forme: panteismul emanaţionist (neoplatonicii, gnosticii, maniheii: lumea este o emanţie din Dumnezeu) ; panteismul filozofist (pitagoreii, stoicii: Dumnezeu este sufletul lumii, iar lumea capul lui Dumnezeu, panteismul evoluţionist (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Ed von Hartman: lumea este o dezvoltare progresivă a absolutului.

Dacă menţine pe Dumnezeu în dauna lumii, panteismul este acosmistic (fără lume) , iar dacă menţine lumea şi desfiinţează pe Dumnezeu e panteism pancosmitic; dacă menţine pe Dumnezeu numai în lume, este panteism imanentist, iar dacă îl transcende pe Dumnezeu faţă de lume, este panteism transcendent.

Avînd priză puternică din cauza năzuinţei irezistibile a spiritului uman de a reduce totul la unitate, în mintea unor cugetători profunzi, panteismul şi nu ateismul sau materialismul este cel mai primejdios duşman al credinţei creştine în Dumnezeu. De aceea, T. F. trebuie să-i dea atenţie deosebită, demascîndu-i insuficienţele şi opunînd acestora în lumea corectă - adevărurile teismului creştin.

Prin absurdităţile şi contradicţiile ce le cuprinde în sine, panteismul se vădeşte a fi o concepţie şi mai şubredă şi mai falsă decît deismul. Insuficienţele sale constau în:

1. - Desfiinţează dualismul dintre Dumnezeu şi lume, deci implicit contrastul dintre materie şi spirit, ca substanţe ale

universului, cade în monism, căruia, i se împotrivesc diferite aspecte variate ale lumii create. Dacă întreaga lume este explicată c un fenomen al principiului material, atunci existența materiei n poate fi înțeleasă. Dacă preconizăm materia ca unica substanț atunci prezența spiritului în lume este o enigmă.

2. - Panteismul desființează noțiunea pură despre Dumneze identificînd pe Dumnezeu cu lumea, introduce în însăși ființ absolută și transendentă a lui Dumnezeu contingența lucrurilor ș ființelor create. Dar panteismul neagă și personalitatea l Dumnezeu, căci deși recunoaște pe Dumnezeu ca ființă spiritual nu-l consideră ca pe o persoană independentă și conștientă de sin Dumnezeu e transformat într-o putere naturală, care se manifest rațional, dar cu necesitate oarbă.

3. - Panteismul ridică lumea la demnitate divină. Consecin acestui fapt: lumea devine o enigmă, în care defectele ei nu pot explicate. Dacă lumea este esență divină, nu ne putem explic contingența și răul dintrînsa. Este o concepție ce răpește răul caracterul său moral și amestecă pe Dumnezeu în dualism maniheic.

4. - Panteismul desființează ființa morală a omului, pentru că răpește omului calitatea de subiect liber și-l reduce pe om la o sceni pe care întîmplările se desfășoară independent de el. Dar chiar dac în om ar fi rămas calitatea de subiect liber, un Dumneze inconștient și impersonal nu poate oferi temei pentru o îndatorir morală. Pe lîngă aceasta, panteismul distruge însemnătatea veșnic a faptei morale și cu aceasta motivul eficace al vieții morale.

5. - Desființarea personalității lui Dumnezeu, a personalităț omului, desființarea deosebirii dintre Dumnezeu, lume și rău și pest tot ducerea principiilor panteiste pînă la ultima lor consecință au drept urmare inevitabilă: suprimarea posibilității oricărui rapor liber, conștient și viu între Dumnezeu și om, deci desființare religiei. Ca atare, panteismul nu poate fi o religie, ci cel mult u compromis filozofic ciudat. De aceea, un fost panteist spune cu drep cuvînt: "trebuie s-o afirm, că nici o filozofie nu mi-a promis ma mult și nu s-a ținut de cuvînt mai puțin decît aceasta". Creștinism rezolvă în chip desăvîrșit toate problemele pe care panteismul l denaturează.

COMBATEREA CONCEPȚIILOR RELIGIOASE RETROGRADE DESPRE DIVINITATE, SUPERSTIȚIILE,

OBSCURANTISMUL, MISTICISMUL BOLNĂVICIOS, FATALISMUL, FANATISMUL

Convingerea religioasă că există un Dumnezeu, care se găsește mai presus de lume, crează lumea și zămislește anumite datorii față de divinitate. Dar de multe ori evlavia față de cele divine se manifestă deviat din cauza concepțiilor greșite despre divinitate. Căci atitudinea față de divinitate este determinată totdeauna, în natura și caracterul său, de concepția despre ea. Numai cînd concepția religioasă este corectă și dozată cu spiritualitatea recerută, evlavia devine o datorie morală, dictată de conștiință și o manifestare sănătoasă și justă.

Atitudinea morală a omului, așa cum o determină și o formează religiile spiritualiste și cu deosebire creștinismul, o sintetizează termenul de pietate. Pietatea cuprinde în sine două sentimente: respectul omului față de măreția sublimă a lui Dumnezeu și dragostea care este înclinarea către Dumnezeu, izvorul vieții și al tuturor bunătăților. În primele trei trepte ale religiei, sentimentele acestea se manifestă în teama față de Dumnezeu și nădejdea în ceea ce privește favoarea și bunătatea divină dominînd în unele religii teama lor, iar în altele, nădejdea. Dar în religiile superioare și mai ales în creștinism, sentimentele acestea se combină într-un singur sentiment nedespărțit, care este dragostea. Expresia, în general, a pietății sau pietatea în acțiune este rugăciunea care caracterizează viața religioasă în toate timpurile.

Între concepțiile religioase care duc la denaturarea divinității și a raportului ei cu omul, precum și atitudinii omului față de divinitate, sînt mai ales concepțiile religioase retrograde, adică acelea care nu fac religia să propășească, ci să meargă înapoi ca racul.

Șirul lor îl deschide superstițiile. Deși fiecare din noi rostește adeseori cuvîntul superstiție, totuși puțini sînt aceia care știu ce este în sine superstiția sau măcar ce înseamnă acest cuvînt. Cuvîntul superstiție este de origine latină, a cărui derivare este destul de nelămurită. Cei mai mulți cercetători îl deduc de la verbul superstoare-steti-statum, adică a sta deasupra, a supraviețui, a rămîne. Pe baza acestei derivații, superstiția este desemnată fie ca o rămășiță din păgînism, fie ca o deviere a credinței și sentimentului religios, ca o excrescență ca ceva ce se adaugă la religie spre a o denatura.

Dar orice derivare am da cuvîntului respectiv, supersiția este în fond o credință greșită, absurdă sau deșartă, o rămășiță simplistă a credințelor străvechi păgîne, cultivată de oameni ignoranți. În

esența lor, superstițiile sînt un amestec bizar, complex și variat
rămășițe de păgînism, fetișism, animism, etc. , care se referă
întreaga existență a omului și a lumii. Cu greu vom găsi acest obie
în lumea aceasta, în viața omenească sau a celorlalte viețuitoare,
care superstiția să nu le fi atins cu explicațiile sale fantastice
absurde.

Cauza generală a tuturor superstițiilor este lipsa unei îndrumă
sănătoase în cele ale religiei, precum și lipsa de cultură în gener
sau de îndrumare sănătoasă în cultură, îmbinată cu lipsa
prețuire reală a științei și de aplicare a ei în viața omenească.

Moștenirea unui trecut îndepărtat și rod al neștiinței,
obscurantismului religios și cultural științific, superstițiile a
străbătut de-a lungul veacurilor, s-au înrădăcinat adînc în viaț
omului și au ajuns să facă parte integrantă din concepția lui despr
lume și viață.

Credințele superstițioase ale popoarelor care se încreștinează, n
mureau odată cu botezarea lor. Cîtă vreme încreștinarea nu avea u
caracter individual, cu greu se întîmpla să primească cineva botezu
fără să se fi lepădat de orice practică păgînă superstițioasă. Dar
cînd începînd din veacul al IV-lea a urmat procesul de încreștinar
în masă, Biserica n-a mai putut să facă catehizarea individuală și c
toată grija cuvenită. Neputînd verifica pe fiecare (în parte) converți
în noua sa credință, superstițiile continuau să dăinuiască, fiind
practicate mai departe către noii creștini.

Deși procesul de încreștinare a poporului nostru a fost de lungă
durată, totuși din cauza condițiilor istorice vitrege, Creștinismul
nostru a rămas în forma simplă și modestă a unei credințe mai mult
implicite, decît explicite (teologice) . Așa se explică prezența la
poporul nostru a unui fond bogat de superstiții, element care
stînjenit totdeauna puritatea integrală a Ortodoxiei noastre. Acest
neajuns putea fi înlăturat numai prin îndoctrinarea sănătoasă și
adîncă a poporului nostru în tainele doctrinei creștine. Dar acest
lucru a fost împiedicat de împrejurările istorice neprielnice prin
care am trecut, precum și de condițiile patriarhale de viață, care au
făcut Creștinismul nostru originar să fie un Creștinism mai mult
popular și fără mari pretenții de îndoctrinare teologică. Mai tîrziu
cînd a răzbit la condiții mai prielnice de dezvoltare, lipsa unei
acțiuni sistematice, bine organizate și susținute de culturalizarea și
de catehizare a maselor de credincioși a făcut să se mențină acest
lucru.

Datorită lipsei de credință dreaptă și luminată, precum și lipsei de cultură adevărată, superstițiile sînt crezute și practicate pe o scară întinsă, atît la orașe cît și la sate.

În fața unei astfel de situații, se impune desfășurarea susținută a unei combateri necruțătoare și sistematice a superstițiilor, iar a combate superstițiile și a face opera de curățire a lor, înseamnă a servi atît religia cît și știința, a face operă de însănătoșire morală, intelectuală și socială.

Superstiția atacă atît ortodoxia dogmei cît și puritatea moralei creștine, adică alterează atît dreapta credință cît și sănătoasa viețuire creștină. Pe cînd dogma, stabilind în mod just prin formulare corectă, adevărul de credință revelat, promovează adevăruri drepte și curate care călăuzesc just viața omului, superstițiile stabilesc și acreditează neadevăruri și minciuni, de ordin religios, care induc în eroare pe credincioși și-i denaturează, periclitîndu-le mîntuirea și fericirea.

Dacă religia acordă lui Dumnezeu considerația și cultul cuvenit, superstiția ridică creatura la o considerație exagerată atribuindu-i însușiri divine și acordîndu-i un cult ce se cuvine numai lui Dumnezeu. Ea pune pe seama creaturilor revelarea sau precizarea unor secrete, pe care Dumnezeu și le-a rezervat Sieși și pe care nu le dezvăluie decît cînd și cui vrea. De aici rezultă că superstițiile atacă și schimonosesc însuși fondul prin excelență al religiei creștine. De aceea, ea trebuie considerată și tratată ca un contrast al virtuții credinței, ca un păcat contra credinței. Căci adevărata credință vrea să adorăm pe Dumnezeu în toată majestatea Sa, nu creaturile Sale.

Dar superstițiile atacă și știința (și) o denaturează și o fac știință falsă. Căci ea nu adoptă o metodă științifică, de explicare pe cale firească a fenomenelor. Din contră, practică, o metodă specifică, care constă în încercări neștiințifice de a explica lucrurile și fenomenele.

Astfel de explicări îngroașe vălul de umbră și de întuneric din jurul nostru, încurcă drumul neted și luminos al științei, opun o rezistență îndîrjită pătrunderii adevărurilor științifice în conștiința oamenilor. Ignorînd cauzele reale ale faptelor și fenomenelor, le atribuie pe acestea unor cauze nedefinite, misterioase și neidentificate științific. În felul acesta, explicațiile superstițioase nu stabilesc adevăruri științifice, adică nu lămuresc just relațiile dintre diversele cauze și efecte reale. Dimpotrivă, nelămurind just relațiile de acest fel, ba pretinzînd fără temei că ar exista raporturi imaginare între cauzele reale și efectele reale, stabilesc și acreditează

neadevăruri, minciuni, care induc în eroare și derutează, împiedicînd și sabotînd munca de lămurire științifică (Pentru edificarea din punct de vedere științific asupra superstițiilor, recomandăm: 1. Vavilov, Superstițiile, rod al neștiinței; 2. Tucikov, E. , Știința împotriva superstițiilor; 3. Sergheev V. I. , Știința și superstițiile) . Prezența superstițiilor în conștiința umană crează un climat de obscurantism mistic, refractar progresului, adică o ambianță de întunecare și de întuneric a minții, diametral opusă lumii și luminării minții, pe care o mijlocește știința și adevărurile ei. Această atmosferă face ca oamenii, în loc să se conducă după luminile științei, să se orienteze după închipuiri făcîndu-i să se umple de teamă, să-și piardă încrederea în ei înșiși sau să cadă în reverii mistice, în loc să se dedice muncii pozitive și creatoare. De aici primejdia decăderii continui, a degradării necondiționate a omului. De aceea, oamenii superstițioși nu pot fi făuritori de valoare ai unei lumi noi. Din contră, ei sînt stavilă împotriva progresului, întrucît împiedică avîntul ei și întîrzie mersul victorios al cugetului uman.

Dar ca dușman al religiei și al științei, superstițiile sînt și potrivnic al vieții oamenilor. Căci religia și știința sînt factori ajutători ai vieții omenești, ca unele ce satisfac nevoi firești ale acestei vieți. De aceea, cine-i dușman al religiei și al științei este și dușman al vieții; deci trebuie privit și tratat ca atare.

Acțiunea de profilaxie antisuperstițioasă, pe care trebuie s-o desfășoare statul și Biserica deopotrivă, se face prin îndoctrinare științifică sau culturalizare a maselor și prin îndoctrinare religioasă. Aceasta este calea cea mai eficace de dezrădăcinare a superstițiilor din sînul poporului nostru. Ca urmări ale lipsei de cultură și de îndrumare sănătoasă în cultură, superstițiile se curăță numai prin culturalizare. Ca o consecință a lipsei de îndrumare sănătoasă în cele ale religiei, precum și a obscurantismului și ignoranței în materie de credință, superstițiile se înlătură numai prin catehizare, adică prin îndoctrinarea în spiritul și elementele dreptei credințe. Căci inițierea și apoi aprofundarea și consolidarea în adevărurile dreptei credințe, spulberă de la sine toate deviațiile superstițioase, precum lumina destramă întunericul.

Fără această operă profilactică, ridicarea întregului nostru popor la o nouă conștiință a demnității umane, la o conștiință de muncă și luptă creatoare, întîmpină greutăți enorme. De aceea combaterea superstițiilor este o îndatorire nu numai de ordin bisericesc ci și de ordin obștesc, patriotic.

Asupra obscurantismului nu mai stăruim. L-am văzut întreţesut organic cu superstiţiile. Aceasta crează o atmosferă de obscurantism mistic, adică de întunecime a ignoranţei în care credinţele deşarte sau exaltate vieţuiesc în voie, care la rîndul său oferă superstiţiilor cel mai propriu teren pentru menţinere şi dezvoltarea lor, ca şi pentru manifestarea unui misticism bolnăvicios şi agresiv.

Bigotismul este credinţa tare, dar neluminată care pune prea mare preţ pe formă şi pe lucrurile secundare, neglijînd fondul (miezul) şi lucrurile principale. Rod al ignoranţei dar şi al temperamentului şi educaţiei, bigotismul este o manifestare unilaterală deviată şi retrogradă a concepţiei religioase. El denaturează adevărata trăire religioasă şi încurcă mersul sănătos şi înainte al religiei.

O îndeaproape privire şi considerare critică trebuie să acordăm misticismului bolnăvicios sau fals. Acesta este semnul ruşinos al unei stări religioase înapoiate sub aspect intelectual şi moral, căci el întreţine o stare de înapoiere, de decădere şi de marasm moral. Misticismul fals sau bolnăvicios, este ţesut din fenomene de multe feluri, datorită unor cauze complexe şi multiple.

Ce este misticismul fals? Este o dispoziţie a sufletului care aşteaptă sau vede la tot pasul un miracol, caută sau vede necontenit vedenii şi îmbracă pe fiecare persoană mai deosebită într-o aureolă suprafirească. Fenomenele şi vedeniile miraculoase cu care se hrăneşte falsul misticism, se împart în trei grupe:

1. - Ocultismul, adică magia sau vrăjitoria şi superstiţiile;

2. - Fenomene care îşi au izvorul în diferite stări patologice;

3. - Fenomene care au la baza lor o înşelăciune a credincioşilor pe scară mare.

1. Magia o cunoaştem deja din cadrul problemei religiei. Ceea ce dă practicilor magice un caracter de fals misticism, este convingerea celor ce se îndeletnicesc cu ele că intră oarecum în contact nemijlocit cu lumea de dincolo, supranaturală. De asemenea, cel ce practică superstiţiile are în acel moment fiorul convingerii că este sau va fi înconjurat şi apărat de o putere de dincolo de natură. Dar cei ce recurg la practici vrăjitoreşti şi superstiţie au căzut într-o stare religioasă-morală inferioară şi nu mai sînt capabili de creşterea spirituală. Calea magiei este o cale comodă care nu cere nici un efort moral, dar este o pantă pe care omul se rostogoleşte de la demnitatea de fiinţă liberă şi spirituală. Descîntătoarea şi cel ce recurge la ea pentru a se vindeca de o boală, chiar dacă "face uz" şi de numele lui Dumnezeu, nu-l mai rostesc în duh de rugăciune, ci

oarecum ca pe un instrument de care dispun. Prin practicile lor, oamenii aceştia sînt ieşiţi din religie. Căci aşa cum am văzut în cadrul problemei religiei, magia este o degenerare a religiei precum şi o manifestare antireligioasă în esenţa ei. Dovadă în acest sens este faptul că descîntătoarea şi clienţii ei, în loc de a interpreta boala ca o consecinţă a răului moral (păcatul) ca pe un mijloc de îndreptare şi perfecţiune, în loc să caute însănătoşirea prin rugăciuni şi prin îndreptarea vieţii, precum şi prin mijloace naturale ale medicinei, ei caută să scape fără nici un efort intelectual sau moral, fără să cîştige nimic moral din ea. Pentru că Dumnezeu nu-i dă o astfel de vindecare, îi întoarce spatele şi recurge la cel care-i oferă vindecarea comodă, lipsită de folos spiritual. Aceşti oameni devin incapabili de orice educaţie spirituală pe care o dă religia creştină.

O mare importanţă s-a acordat totdeauna visurilor. Ce-i drept, Sf. Scriptură ne înfăţişează unele visuri revelatorii prin care Dumnezeu a comunicat ceva oamenilor. Dar, în general, sensul visurilor nu-l cunoaştem şi cele mai multe dintre ele n-au decît o cauzalitate organică sau patologică. Prezicătorii pretind, însă, că ştiu sensul tuturor visurilor şi atribuie tuturor rosturi revelatorii. Ei au construit o adevărată pseudo-ştiinţă din interpretarea visurilor. Dar pe cînd prezicerea şi clarviziunea se referă mai mult la cunoaştere, vrăjitoria se referă mai mult la acţiune.

Efectele produse de magie sînt amăgitoare, sînt minuni aparente, avantaje de scurtă durată, în afară de pierzania sufletească ce o pricinuiesc celor ce umblă după ele.

Spiritismul încă are urmări dezastruoase asupra celor ce-l practică, căci mediile ajung într-o stare de degenerescenţă nervoasă, iar participanţii la şedinţele spiritiste sînt incapabili de viaţă religioasă autentică şi de o creştere duhovnicească.

Cît priveşte domeniul patologicului, observăm următoarele: un alt grup de fenomene din care se alimentează şi alcătuieşte falsul misticism, îşi are cauza în variatele boli ale creierului. Fenomenele acestui grup, spre deosebire de practicile oculte, se pretind ca făcînd parte din sectorul religiei. De aceea, ele cuceresc adesea încrederea unor mari mase de credincioşi. Distincţia între autenticul religios şi contrafacerile lui este aici mult mai greu de făcut. Aceste stări patologice se datoresc mai ales pretinselor viziuni care sînt susţinute şi de o frămîntare religioasă în cei ce le produc, ca şi în cei ce le acceptă, spre deosebire de manifestările ocultismului, care sînt lipsite de o frămînatre religioasă, deşi sînt însoţite de un fior şi ele, al întîlnirii cu nevăzutul. Dar dacă privim lucrurile cu atenţie şi spirit

critic, vedem că frămîntarea religioasă la persoanele producătore de false viziuni, este bolnăvicioasă.

Caracterul bolnăvicios al frămîntărilor religioase la persoanele producătoare de false viziuni este trădat de frămîntarea religioasă înspăimîntător de exagerată şi de izbucnire a ei fără motive serioase cînd cineva este apucat dintr-odată de remuşcări exagerate, de o spaimă religioasă îngrozitoare fără să poată indica prea grave păcate în viaţa lui antecedentă, este evident că avem de-a face cu o stare patologică. Schimbările acestea ce vin brusc şi nemotivat, se produc mai ales la cei ce se îmbolnăvesc în timpul vieţii lor, dar sînt unii care vin pe lume cu o ereditate bolnăvicioasă. Pe lîngă aceştia, mulţi prezintă stări de tranziţie de la sănătate la boală, care nu pot fi categorisiţi numaidecît ca bolnavi. Oamenii din categoria aceasta manifestă o slăbiciune impresionabilă, o iritabilitate accentuată, o mică putere de rezistenţă a sistemului nervos, adeseori unite cu ipohondrie, isterie sau epilepsie; pe lîngă aceasta, în latura spirituală, ei prezintă o sensibilitate (accentuat) exagerată, care prin întîmplări mici, este transpusă într-o stare de puternică excitaţie şi mare durere, într-o imaginaţie împreunată cu o incapacitate de cugetare consecventă, iar o voinţă care stîrneşte uşor n-are puterea duratei şi consecvenţei (Herman Werner).

Odată predispoziţia lor spre boală activată, aceşti oameni progresează repede spre anumite idei fixe: idei chinuitoare, a căror absurditate o văd, dar cu toată combaterea lor, nu se pot elibera de ele. Aici are un rol considerabil subconştientul cu mecanismele lui complicate şi obscure, anevoie de stabilit.

Oricum, boala este cauza ideii fixe şi nu invers. Încît nu preocupările religioase mai frecvente ale cuiva produc starea religioasă patologică, ci starea de boală în general face pe cineva să o îmbrace într-o idee fixă religioasă. Firește, îngrozirea omului cu umflarea păcatului ori cu ameninţarea judecăţii din urmă, poate contribui la transpunerea unor astfel de oameni într-o stare excitată. Acesta este cazul cu debilii, melancolicii, epilepticii, ipohondrii, istericii sau cei bolnavi sufletește de mai înainte. Aceste idei fixe se pot foarte uşor transforma în viziuni. De aceea, se impune o grijă deosebită din partea preoţilor prin care să ferească masa credincioşilor de influenţa unor astfel de oameni, oprindu-i prin explicările cuvenite de a crede în toţi cei ce pretind că au viziuni. De subliniat este apoi şi faptul, că religia micşorează primejdia îmbolnăvirilor. Căci influenţa ei mîngîietoare, sprijinul ce-l dă sufletelor obosite, descurajate, răbdarea la care le îndeamnă,

reține pe mulți de la rostogolirea în nebunie, atenuează boal provenită din alte cauze și chiar ajută la vindecarea ei.

Cauzele morale ale falsului misticism sînt: ignoranța, lăcomia ș prezumția.

1. - Ignoranța e factorul cel mai de seamă în generalizare falsului misticism. Căci ea este cu deosebire mediul și vehiculu acreditării și răspîndirii falsului misticism. Ignoranța prezintă dou forme:

a) O crasă ignoranță a naturii și a legilor ei, precum și supranaturalului. Necunoașterea deosebirii dintre natură ș supranatural face imposibilă cunoașterea raportului just dintre ele Falsul misticism coboară supranaturalul transformîndu-l în ceva obișnuit, cotidian, familiar, ori credința luminată nu atribuie lui Dumnezeu nici una din însușirile și funcțiile naturii, ci-l socotește infinit mai presus de tot ce este manifestare și însușire naturală. Dumnezeu nu poate fi confundat cu natura.

Vrăjitorul și clienții lui nu mai respectă deosebirea dintre Dumnezeu și natură, inclusiv omul. Dar Dumnezeu nu numai că nu se confundă cu natura în general și cu omul, ci este o realitate pe care o putem exprima indirect prin credință. Oricine socotește supranaturale anumite obiecte și lucruri ale naturii, acela nu se poate ridica la Dumnezeu cel adevărat, care este mai presus de natură, se închină la idoli. Un astfel de ins pierde năzuința îndreptată spre cer. Căci natura îi ajută (omului) credinciosului si se urce spre Dumnezeu tocmai prin faptul că îi apare ca lipsită de atributele supranaturalului, că implică o insuficiență, întrucît nu se poate depăși în cuprinsul ei nicăieri legalitatea cunoscută. O natură în care fenomenele naturale s-ar alterna cu cele supranaturale, un om ale cărei manifestări naturale ar fi urmate de manifestări supranaturale, ar face de prisos existența unui domeniu deosebit a supranaturalului. n-ar mai mîna sufletul spre un Dumnezeu transcendent ordinei naturale.

Adevăratul raport dintre natură și supranatură nu este unul de amestecare a uneia cu cealaltă, nici de alternare. Supranaturalul nu poate fi văzut în felul cum vedem lucrurile și fenomenele din Univers, fiindcă nu avem cu el un contact nemijlocit. El este dincolo de natură, inaccesibil nouă și cu totul altfel decît ceea ce putem exprima cu simțurile obișnuite.

b) Falsul misticism este alimentat și de o ignoranță de ordin moral. Datorită acesteia, credinciosul așteaptă scăparea nu de la o

îndreptare a vieții sale, ci de la miracole care îi scutesc de eforturi morale în vederea îndreptării vieții sale.

2. O altă cauză care produce fenomene de misticism fals este lăcomia. Aceasta susține practicile vrăjitorești, dar din păcate o întîlnim și la unii slujitori ai altarului, care preferă moneda credinciosului în locul mîntuirii lor.

3. O a treia cauză care susține misticismul fals, este prezumția. Ea constă în socotința greșită a unora că se poate dispune de puterile supranaturale cu ajutorul anumitor procedee sau practici cele magice. Aceasta face pe credincioși a se considera superiori puterilor mai presus de fire. În păcatul prezumției cad ușor și unii monahi care cad victimă faimei de sfinți cu puteri miraculoase.

Din cele de mai sus rezultă cu limpezime, că falsul misticism este un fenomen de decadență, care denaturează și slăbește adevărata credință și viață morală. De aceea, datoria bisericii și a slujitorilor ei este să pună stavilă acestui fenomen prin reactualizarea principiilor luminoase ale creștinismului. În toate formele de fals misticism, se observă o oboseală, o lipsă de curaj în fața vieții, o teamă de viață, un refugiu în falsă mîngîiere că face Dumnezeu sau cine știe ce forță supranaturală totul în locul omului. Împotriva lor se recomandă ca remedii: trezirea, contactarea curajoasă cu realitatea și efortul moral susținut continuu. În loc de fuga în lumea ireală a viziunilor, într-o realitate falsă, care n-are nici o ieșire spre Dumnezeu, se cuvine încadrarea hotărîtă în realitatea care duce la Dumnezeu, implicit în progres și fericire.

De concepțiile religioase retrograde țin de asemenea fatalismul și fanatismul.

Fără să fie identic întru totul cu determinismul, fatalismul este concepția ce afirmă că totul se întîmplă pentru că totul trebuie să se întîmple. Olimpienii înșiși erau supuși destinului; pentru mahomedani tot ceea ce se întîmplă "era scris". Pe cînd determinismul, adversarul modern al libertății voinței, examinează cauzele ce influențează voința în manifestarea ei și pretinde că această cauză exclude posibilitatea voinței libere, fatalismul se limitează la o afirmație vagă și arbitrară asupra fatalității evenimentelor din lume. Pe lîngă că nu rezistă unei critici serioase, fatalismul este o piedică serioasă împotriva progresului moral și material, pentru că stînjenește sau paralizează efortul creator. El face din Dumnezeu o forță oarbă, fără rațiune, care nu lucrează potrivit firii creaturilor și mai ales a omului.

Fanatismul este în sens general, zelul pătimaş în reprezentarea şi susţinerea unei idei (credinţe) . Prezent în domeniul politic, filozofic şi religios al vieţii, fanatismul se manifestă ca ura şi intoleranţa care refuză orbeşte şi fără principii raţionale convingerea altuia. În cadrul Creştinismului, fanatismul este credinţa oarbă lipsită de iubire. Ea se manifestă în zelul pătimaş intolerant pentru triumful credinţei proprii, care degenerează întrebuinţarea violenţei pentru a converti sau distruge pe cei de altă credinţă. El este o deviaţie gravă de la principiul iubirii, o manieră potrivnică libertăţii conştiinţei religioase.

PROBLEMA ANTROPOLOGICĂ

După ce în cadrul problemei divine am dovedit existenţa unui Dumnezeu ca o fiinţă absolută şi mai presus de lume care îl conduce pe om în religie, către ţinta sa finală, trebuie să argumentăm că omul este o fiinţă capabilă de religie, adică există ca o fiinţă reală deosebită de celelalte fiinţe din lume şi anume este o fiinţă individuală personală, înzestrată cu raţiune ca să poată cunoaşte pe Dumnezeu, chemarea şi conducerea divină precum şi cu o voinţă liberă ca să poată urma liber acestei chemări şi conduceri a lui Dumnezeu. Dar trebuie să dovedim totodată că omul este înzestrat cu suflet nemuritor fără de care nu putem vorbi despre religie şi nici despre împlinirea ţintei finale a omului: mîntuirea, fericirea veşnică şi preamărirea lui Dumnezeu. Toate acestea le vom argumenta înfăţişînd natura omului.

NATURA OMULUI: TRUPUL ŞI SUFLETUL.

În înţeles general, cuvîntul "natură" înseamnă fiinţa sau substanţa unei existenţe cu privire la viaţa şi activitatea ei, ca rădăcină şi bază a întregii sale vieţi. Natura unei fiinţe este aceea ce o constituie pe ea, adică esenţa sa fundamentală sau substanţa şi mai ales puterile şi proprietăţile sale de acţiune cerute pentru a o constitui etic şi integral. În uzul de vorbire, etic şi teologic, cînd spunem "natură" ne gîndim în primul rînd la fiinţa omului şi la aptitudinile sau capacităţile sale esenţiale. Acesta este interesul pe care-l dăm cuvîntului "natură" în prezenta noastră prelegere.

Cît priveşte natura omului, părerile sînt împărţite între dualismul antropologic şi monismul antropologic. Primul este